Dietrich Bonhoeffer

# ¿Quién es y quién fue Jesucristo?

Su historia y su misterio

OBRAS DE DIETRICH BONHOEFFER

publicadas por LIBROS DEL NOPAL:

RESISTENCIA Y SUMISIÓN — 2.ª edición

publicadas por otras editoriales:

*Sociología de la Iglesia* — Ed. Sígueme
*El precio de la gracia* — Ed. Sígueme
*Ética* — Ed. Estela

DIETRICH BONHOEFFER

# ¿QUIÉN ES Y QUIÉN FUE JESUCRISTO?

## Su historia y su misterio



LIBROS DEL NOPAL
EDICIONES ARIEL, S. A.

Títulos originales: WER IST UND WER WAR JESUS CHRISTUS?
SCHOPFUNG UND FALL
VERSUCHUNG

Editor original: *Chr. Kaiser Verlag* - Munich

Traductores: *Sergio Vences*
*Úrsula Kilfitt*



Primera edición: diciembre 1971

Dep legal: B. 43.793 - 1971

Impreso en España

*1971 - Ariel S A, Av J Antonio, 134 138, Esplugues de Llobregat Barcelona*

# ¿QUIÉN ES Y QUIÉN FUE JESUCRISTO?

Su historia y su misterio

# *PRÓLOGO*

*Nuestro texto refleja el pensamiento que Bonhoeffer expuso en un curso sobre cristología, aunque textualmente no fueron éstas sus palabras, porque el manuscrito original se ha perdido. Eberhard Bethge, partiendo de numerosos apuntes, ha logrado reconstruirlo y luego ha sido incluido en el tercer volumen de las* Obras completas *de Dietrich Bonhoeffer.*[1]

*Seguramente todos los que, en el primer semestre de 1933, asistieron en Berlín al curso de Bonhoeffer reconocerán, incluso después de un lapso de treinta años, lo que allí se dijo, estas palabras acerca del núcleo central de la teología cristiana, palabras ponderadas y sin embargo constructivas, palabras de interrogación pero que al mismo tiempo implican una respuesta totalmente válida. No pocos de los oyentes de entonces experimentaron en sí mismos el hecho de que un curso dogmático puede suscitar el impulso íntimo que los decida, ya para siempre, en favor de la teología y, a una mayor profundidad, en pro de una existencia cristiana. El curso de Bonhoeffer constituyó un magnífico ejemplo de la señera orientación que Karl Barth imprimió, precisamente en aquellos días, a la agitada cuestión de lo que debía hacer la teología y la Iglesia después de la "revolución popular" acaecida en Alemania: "Cultivar la teología, y sólo la teología, como si nada hubiera ocurrido — del mismo modo que en Maria-Laach ha seguido ordenadamente, sin interrupción ni desvío alguno, el canto de las horas canónicas de los benedictinos, incluso bajo el Tercer Reich".*[2] *A través de una concentrada dedicación al tema central de la teología, en el curso de Bonhoeffer se creó una conciencia que no consideró como efímeros ni dejó de prestar atención a los hechos*

1. Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1961.
2. Karl Barth, *Theologische Existenz*, I, pág. 1.

*tumultuarios de aquel entonces, sino que, aun sin ocuparse expresamente de ellos, procuró en parte a los asistentes el gran aliento que iban a necesitar para todo lo que se avecinaba. Las lecciones en el aula y los acontecimientos en la calle no dejaron nunca de estar relacionados, aunque nunca tampoco se mencionó esta relación por su nombre. ¿Acaso había algo más urgente que lograr una respuesta cierta a la pregunta única de quién es Jesucristo para nosotros en la hora actual? Como sentíamos que aquí, en esta cuestión, se decidía nuestra existencia teológica, cristiana y humana, casi ninguno de los asistentes se perdió siquiera una sola conferencia: nunca, ni antes ni después, hemos vivido en el ámbito académico una tensión tan inaudita como la que entonces se cernía sobre todos nosotros.*

*En este curso de Bonhoeffer cobran nueva vida las sutiles cuestiones cristológicas de la Iglesia primitiva y de la Reforma. Partes difíciles de la dogmática, es decir, de la historia de los dogmas, se hacen transparentes, evidentes, incluso emocionantes. La agradecida atención que Bonhoeffer presta a la obra cristológica de la Iglesia primitiva (sobre todo la de los Padres del credo de Calcedonia, en el cual la doctrina cristológica y trinitaria alcanza su culminación) y de la Reforma está inseparablemente unida a las propias y apasionadas cuestiones que le atosigan. Nunca acepta sin crítica las respuestas dadas. Los problemas no quedan resueltos de una vez por todas. Ilumina y pone en claro las aporías de la problemática teológica y los motivos que las suscitaron. Se arriesga decididamente a intentar un nuevo planteamiento de los puntos débiles. Si él en persona hubiese podido rehacer, desarrollar y fundamentar a fondo este esbozo, la "Cristología" de Bonhoeffer sería probablemente uno de los diálogos más profundos entre el pensamiento moderno y la tradición teológica precisamente en sus cuestiones culminantes. Ya este esbozo contiene una sorprendente riqueza de ideas. Ni es un deambular solitario de la índole de un monólogo, el cual siempre entraña una cierta trivialidad y por el que Bonhoeffer sintió una insuperable aversión, ni es tampoco una nueva edición de las respuestas dadas anteriormente, a las que se añadan abundantes observaciones marginales críticas para aparentar algo así como una cierta creación propia. Muy al contrario, es una concepción tan personal como notable*

*la que Bonhoeffer nos ofrece con su serena crítica del concepto de substancia, concepto mediante el cual los hombres tratan de aproximarse al misterio de Jesucristo hombre y Dios. Y no sólo por su decidida sustitución de la cuestión del "cómo" (¿cómo podemos concebir la relación existente entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en una persona única?) por la cuestión del "quién" (¿quién es este hombre que hoy nos sale al encuentro como Señor vivo?), sino también y sobre todo por la ordenación metódica de la cuestión acerca del Cristo actual, antepuesta a la cuestión del Cristo histórico. Quien pregunta por Cristo, ha de preguntar por el Señor actual que nos sale al encuentro en la palabra y como Palabra, en el sacramento y como sacramento, en la comunidad y como comunidad. De lo contrario, lo que se persigue es una sombra. Bonhoeffer nos convence de que incluso la cuestión del Cristo histórico sólo encuentra su justificación por este camino. Y en modo alguno queda así acortada dicha cuestión.*

*En esta expcsición el oyente (y es probable que exactamente lo mismo le ocurra ahora al lector) recibe una doble impresión: en primer lugar, la alegría de estudiar y escuchar la voz de los Padres, pero al mismo tiempo y sobre todo, se ve introducido en una búsqueda de Jesucristo que no puede ser sustituida por ninguna respuesta previamente dada.*

OTTO DUDZUS

*Colonia, Pascua de 1962.*

# INTRODUCCIÓN

## I. Despliegue de la cuestión cristológica

La doctrina sobre Cristo comienza en el silencio. "Calla, que eso es lo absoluto" (Kierkegaard). Pero este silencio nada tiene que ver con el silencio mistagógico que, en su mutismo, no es otra cosa que sigilosa charlatanería del alma consigo misma. El silencio de la Iglesia es el silencio ante el Verbo. Cuando la Iglesia anuncia el Verbo, está arrodillada en verdadero silencio ante lo inefable: σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον (Cirilo de Alejandría). Este τὸ ἄρρητον, lo inefable, es el Verbo hablado. Tiene que ser hablado: es nuestro grito de guerra (Lutero). Aun gritado en el mundo por la Iglesia, sigue siendo inefable. Hablar de Cristo significa callar, callar acerca de Cristo significa hablar. Cuando la Iglesia habla rectamente, inspirada en el verdadero silencio, está anunciando a Cristo.

Lo que aquí pretendemos es cultivar la ciencia de esta proclamación. El objeto de tal ciencia sólo se muestra, a su vez, en la proclamación misma. Por consiguiente, hablar aquí de Cristo ha de ser necesariamente hablar de Él en el silencioso ámbito de la Iglesia. Nuestro cultivo de la cristología lo ejercemos aquí en el humilde silencio de la comunidad sacramental y adoradora. Orar es tanto callar como gritar ante Dios y a la faz de su Verbo. En comunidad nos hemos congregado aquí en torno a este objeto de su Verbo, Cristo. Pero no en un templo sino en un aula, porque nuestra labor ha de ser científica.

La cristología, en cuanto palabra que habla de Cristo, es una ciencia peculiar ya que su objeto, Cristo mismo, es el Verbo, el Logos. La cristología es la palabra que habla del Verbo de Dios. Cristología es logología. Y así resulta que la cristología es *la* ciencia κατ᾽ἐξοχήν, ya que de lo que en ella se trata es del Logos. Si este Logos fuera nuestro propio logos,

entonces la cristología sería la reflexión del logos sobre sí mismo. Pero es el Logos de Dios. Su trascendencia convierte a la cristología en κατ'ἐξοχήν, y su exterioridad en el centro de la ciencia. El objeto de esta ciencia garantiza su trascendencia ya que es una persona. El Logos del que aquí se trata es una persona. Este Hombre es lo trascendente. Y esto quiere decir dos cosas:

1. El Logos no es una idea. Si concebimos a la idea como la realidad suprema del Logos, entonces deja de tener sentido en último término el carácter central y la situación preeminente de la cristología.

2. La cristología está sola en su pretensión de ser ciencia κατ'ἐξοχήν y constituir el centro de su ámbito. No tiene otra prueba que la alusión a la trascendencia de su objeto. Su afirmación de la trascendencia, esto es, que el Logos es una persona, un hombre, no es objeto de demostración, sino que es un postulado. Una trascendencia a la que nosotros convirtiéramos en objeto de demostración en lugar de afirmarla como postulado del pensamiento, no sería sino la inmanencia de la razón que se comprende a sí misma. Sólo una ciencia que se conciba a sí misma en el ámbito de la Iglesia, podrá afirmar que la cristología constituye el centro del ámbito científico. Es, pues, el centro oculto e irreconocido de la *universitas litterarum*.

Toda la problemática científica puede reducirse a dos preguntas: *a*) ¿cuál es la causa de *x*?; *b*) ¿cuál es el sentido de *x*? La primera delimita el campo de las ciencias naturales; la segunda, el dominio de las ciencias del espíritu. Pero ambas preguntas se corresponden. El objeto *x* será estudiado por las ciencias naturales si lo comprendemos en su ordenación causal con los demás objetos, y será estudiado por las ciencias del espíritu si lo comprendemos en su relación de sentido con los demás objetos conocidos. Lo que en ambos casos se debate es su clasificación. Un objeto desconocido se torna conocido en cuanto es posible encuadrarlo en el esquema ya existente. Pero, ¿cómo incluir al objeto *x* en el orden que ya hemos dispuesto? Esta pregunta inquiere las posibilidades que para tal inclusión presenta el objeto. Gracias a este "cómo" del objeto, lo definimos, lo comprendemos y lo conocemos. O sea que el logos inmanente del hombre determina, con su clasificación, el "cómo" del objeto. Y esto reviste una singular importancia en la cuestión

cristológica. ¿Cómo es posible una clasificación del objeto de la cristología?

Al hombre el postulado supremo le ha sido dado en su logos humano y clasificador. Pero, ¿qué sucede cuando se pone en duda este postulado de su ciencia? ¿Qué pasa cuando, no importa dónde, alguien se alza con la pretensión de que este logos del hombre ha sido abolido, juzgado y muerto? ¿Qué acontece cuando aparece un antilogos que se sustrae a toda clasificación y aniquila al primero? ¿Qué ocurre, en fin, cuando se proclama que el orden del logos ha sido quebrantado y superado, y que ha empezado lo que se le opone, es decir, un nuevo mundo? ¿Qué respuesta da el logos del hombre cuando se enfrenta con esta cuestión?

Ante todo, el logos humano formula de nuevo su antigua pregunta: ¿Cómo es posible semejante pretensión y cómo podemos integrarla en el orden establecido? Sigue, pues, aferrado el logos humano a su pregunta por el "cómo". Pero al ver amenazada desde fuera su soberanía, lleva a cabo ahora algo grandioso. Se niega a sí mismo, anticipándose así a esta pretensión, pero afirma al mismo tiempo que semejante negación constituye el desarrollo necesario de su propio ser. He aquí el último esfuerzo y el postrer ardid de este logos. Es lo que hizo Hegel en su filosofía. Pero esta reacción del logos ante el ataque del antilogos no es, en modo alguno, una simple defensa propia, como lo fue en la Ilustración, sino el hecho de llegar a ser consciente de su fuerza de autonegación. Autonegación significa, no obstante, autoafirmación. En cuanto el logos se limita a sí mismo, vuelve a entronizarse en el poder. Y, sin embargo, el logos admite la pretensión del antilogos. Con ello parece que ha fracasado el intento de atacar su supremo supuesto: el logos ha absorbido en sí mismo al antilogos.

¿Qué pasa empero cuando el antilogos formula su pretensión de un modo totalmente nuevo? ¿Cuando ya no es una idea sino la palabra la que se alza contra el imperio del logos? ¿Cuando, no importa el momento ni el lugar, el antilogos surge como persona en la historia? ¿Cuando se declara juez del logos humano y dice de sí mismo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Yo soy la muerte del logos humano, yo soy la vida del Logos divino. El hombre, con su logos, tiene que morir, tiene que caer en mis manos. Yo soy el primero y el último"?

Cuando el antilogos no surge ya en la historia como idea sino como Verbo hecho carne, entonces desaparece toda posibilidad de incluirlo en el orden establecido por nuestro propio logos. De hecho, entonces sólo cabe preguntar: "¿Tú, quien eres? ¡Habla!" La pregunta: "¿Tú, quien eres?", es la pregunta de la razón destronada, horrorizada. Pero es asimismo la pregunta de la fe: "¿Tú, quién eres? ¿Acaso eres el mismo Dios?" Esta pregunta es la que interesa a la cristología. Cristo es el antilogos. Ya no es posible clasificarlo, porque la existencia de este Logos significa el fin del logos humano. La única pregunta razonable es: "¿Tú, quién eres?" Ante ella el Logos tórnase accesible: el Logos responde a la pregunta por el "quién".

La pregunta por el "quién" es la pregunta por la trascendencia. La pregunta por el "cómo" es la pregunta por la inmanencia. Dado que aquí el interrogado es el Hijo, la pregunta por la inmanencia no puede alcanzarle. No es posible preguntarle: "¿Cómo eres posible?" —ésta es la pregunta impía, la pregunta de la serpiente—, sino que se le pregunta: "¿Tú, quién eres?" La pregunta por el "quién" expresa la singularidad y la alteridad del oponente, pero al mismo tiempo se revela como la pregunta existencial del mismo que la formula. Éste pregunta por un ser ajeno a su propio ser, por los límites de su propia existencia. La trascendencia pone en tela de juicio el ser de uno mismo. Con la respuesta que pone de manifiesto los límites de su logos, el que interroga alcanza y choca con los límites de su existencia. De este modo, la pregunta por la trascendencia se torna existencial, y la pregunta por la propia existencia se torna trascendente. Dicho teológicamente: sólo partiendo de Dios sabe el hombre quién es él mismo.

La pregunta: "¿Tú, quién eres?", se da en la vida cotidiana. Pero, tomada en sentido amplio, siempre es equiparable a la pregunta clasificadora que inquiere por el "cómo". "Dime cómo eres, dime cómo piensas, y te diré quién eres". Pero esta forma profanada de la pregunta por el "quién" es un residuo de la primitiva interrogación religiosa que formula la misma vida. La pregunta por el "quién" es la interrogación religiosa por excelencia. Es la que inquiere por el otro hombre y por su pretensión a constituir un ser distinto, a detentar una autoridad distinta. Es la interrogación por el amor al prójimo. El tema de la trascendencia y el tema de la existencia se convierten en

el tema de la persona. Esto quiere decir que el hombre, por sí mismo, no puede contestar a la pregunta por el "quién". La existencia no puede salir de sí misma, siempre queda referida a sí misma, y sólo en sí misma se refleja. Encadenada a su propia autoridad, no deja de preguntar una y otra vez por el "cómo". El corazón es el *cor curvum in se* (Lutero). Cuando preguntamos: "¿Tú, quién eres?", hablamos según el lenguaje del obediente Adán, pero pensamos según el lenguaje del caído Adán, inquirimos por el "¿cómo eres tú?" Y este segundo lenguaje ha destruido al primero.

¿Acaso podemos plantear a fondo la estricta pregunta por el "quién"? Al preguntar por el "quién", ¿podemos significar otra cosa que el "cómo"? No, no podemos. El misterio del "quién" sigue oculto. La pregunta suprema del pensamiento crítico está abocada a la aporía de tener que preguntar por el "quién" y, sin embargo, no poder hacerlo.

Esto significa, en primer término, que para plantear correctamente esta pregunta se requiere que previamente ya haya sido contestada. La pregunta por el "quién" sólo puede ser legítima cuando el interrogado ya se ha revelado previamente y ha eliminado al logos inmanente. La pregunta por el "quién" presupone que previamente se le haya dado una respuesta.

Pero esto significa además que la cuestión cristológica sólo puede plantearse científicamente en el ámbito de la Iglesia, es decir, allí donde se presupone que subsiste con pleno derecho la pretensión de Cristo a ser el Logos de Dios, allí donde se pregunta por Dios porque ya se sabe quién es Dios. No existe una búsqueda ciega y genérica de Dios. Aquí sólo puede buscarse lo que ya se ha encontrado: "No me buscarías si ya no me hubieses hallado" (Pascal). Este mismo pensamiento lo hallamos ya en Agustín. De esto modo se nos ha indicado el lugar donde hemos de situar la tarea cristológica. El logos humano plantea en la Iglesia, en la que Cristo se ha revelado como Verbo de Dios, la pregunta: "¿Quién eres tú, Jesucristo, Verbo de Dios, Logos de Dios?" La respuesta ya está dada, y la Iglesia la acoge cada día de nuevo. El logos humano, por su parte, trata de comprenderla, de meditarla, de explicarla.

Dos preguntas quedan, pues, excluidas del pensamiento cristológico:

1. Si la respuesta previamente dada y la correspondiente

pregunta por el "quién" que plantea la Iglesia, están o no justificadas. Esta pregunta no tiene razón de ser porque nada puede existir que inste al logos humano a dudar de la verdad del otro Logos. El testimonio que Jesús dio de sí mismo descansa tan sólo en él y se demuestra por sí mismo. Constituye el respaldo de toda teología. Científicamente, el "qué" de la revelación de Dios en Cristo no puede ni afirmarse ni impugnarse.

2. Cómo se ha de concebir el "qué" de la revelación. La finalidad que persigue esta pregunta es remontarse de modo que pueda situarse tras la reivindicación de Cristo y fundamentarla. Con ello el logos humano se atreve a ser el principio y el padre de Jesucristo, intentando adquirir con desmedida pretensión una forma trinitaria.

Excluidas estas dos cuestiones, queda la pregunta por el "quién", por el ser, por la substancia y la naturaleza de Cristo. Esto significa que la cuestión cristológica es, esencialmente, una cuestión ontológica. Su objetivo se cifra en destacar la estructura ontológica del "quién", sin caer en el Escila de la pregunta por el "cómo" ni en el Caribdis de la pregunta por el "qué". La Iglesia primitiva se estrelló contra la pregunta por el "cómo" y la teología moderna, a partir de la Ilustración y de Schleiermacher, ha naufragado en la pregunta por el "qué". En cambio, el Nuevo Testamento, Pablo y Lutero fueron por la vía media.

Volvamos ahora al punto de partida. ¿Hasta qué punto la cuestión cristológica es central para la ciencia? Lo es ciertamente por cuanto en ella, y sólo en ella, el tema de la trascendencia se plantea en su forma existencial, y asimismo por cuanto la cuestión ontológica se plantea aquí como la cuestión que inquiere por el ser de una persona, la de Jesucristo. El antiguo logos es juzgado por la trascendencia de la persona de Cristo y así aprende su nuevo derecho relativo, sus límites y su necesidad. Sólo en cuanto logología, la cristología constituye la posibilitación genérica de la ciencia. Pero, con esto, únicamente nos referimos a su aspecto formal.

Más importante es el aspecto del contenido. La pregunta por el "quién" reduce la razón humana a sus debidos límites. Pero, ¿qué ocurre cuando el Antilogos formula su pretensión? Pues que el hombre aniquila el "quién" que se le enfrenta. "¿Tú,

quién eres?", pregunta Pilatos. Jesús calla. El hombre no puede aguardar la peligrosa respuesta. El logos no soporta al Antilogos. Sabe muy bien que uno de los dos tiene que morir. Y por eso mata al que acaba de interrogar. Como el logos humano no quiere morir, por eso ha de morir el que sería su muerte, es decir, el Logos de Dios, para que así sobreviva el logos humano con su incontestada pregunta acerca de la existencia y la trascendencia. El Logos de Dios hecho Hombre tiene que subir a la cruz por obra del logos humano. Se mata a quien impuso la peligrosa pregunta y, con Él, se mata asimismo su pregunta.

Pero, ¿qué ocurre cuando este antiverbo se yergue, vivo y victorioso, de entre los muertos, como supremo Verbo de Dios, cuando se levanta contra su asesino, cuando el Crucificado aparece como Resucitado? Aquí culmina en toda su incisiva agudeza la pregunta: "¿Tú, quién eres?" Aquí se yergue, eternamente viva, tanto en su calidad de pregunta como de respuesta, esta pregunta sobre el hombre, a causa del hombre y en el hombre. El hombre podría luchar contra el Verbo hecho hombre, pero es impotente ante el Resucitado. Ahora es el hombre mismo quien es juzgado y ajusticiado. La pregunta se invierte y recae sobre el logos humano. Pues, ¿quién eres tú, ya que así interrogas? ¿Estás realmente en la verdad, tú, que así preguntas? ¿Quién eres, pues, tú, que sólo puedes interrogarme si te capacito para ello, si te justifico y te doy la gracia?

Sólo a partir del instante en que se sobrentiende esta pregunta invertida queda definitivamente formulada la interrogación cristológica por el "quién". El hecho de que el hombre, por su parte, sea interrogado en esta forma, pone ya de manifiesto quién es el que aquí interroga. Sólo Dios puede interrogar así. Un hombre no puede interrogar de este modo a otro hombre. Por consiguiente, aquí, la única contrapregunta posible es: "¿Quién eres tú?" Las preguntas por el "qué" y por el "cómo" han quedado eliminadas.

¿Qué puede significar en concreto todo esto? También hoy el Desconocido sale al encuentro de los hombres de tal modo que sólo cabe preguntarle: "¿Tú, quién eres?" — aunque a menudo los hombres rehúyan formularle esta pregunta. Pero no pueden desentenderse de Él. Como no pueden desentenderse de Goethe y Sócrates, puesto que de ello depende su formación

y su *ethos*. Pero de la posición que adoptan frente a Cristo dependen su vida y su muerte, su salvación y su condenación. Desde fuera, esto resulta incomprensible. Pero en la Iglesia existen unas palabras sobre las cuales todo se fundamenta: "En ningún otro está la salvación" (He 4, 12). Nuestro encuentro con Jesús tiene una motivación distinta de la que determina nuestro encuentro con Sócrates y Goethe. No es posible pasar de largo ante la persona de Jesús, porque Cristo vive. Podemos pasar de largo, si es preciso, ante la persona de Goethe, porque Goethe está muerto. Y sin embargo, infinitas veces han intentado los hombres tanto resistir como eludir su encuentro con Jesús.

Parece como si, para el mundo del proletariado, Cristo estuviese ya finiquitado junto con la Iglesia y la sociedad burguesa. No existe, pues, ningún motivo para situar en un lugar privilegiado el encuentro con Jesús. La Iglesia ha llegado a ser una organización embrutecida que sanciona al sistema capitalista. Pero precisamente en esta circunstancia yace la posibilidad de que el mundo proletario separe netamente a Jesús de su Iglesia, puesto que Jesús no es culpable de lo que la Iglesia ha llegado a ser. Jesús sí, Iglesia no. Aquí Jesús puede ser idealista, socialista. ¿Qué significa el que el proletario, en su mundo de desconfianza, diga: "Jesús fue un buen hombre"? Pues significa que el hombre no debe desconfiar forzosamente de Él. El proletario no dice: "Jesús es Dios". Pero, al afirmar que Jesús fue un buen hombre, está diciendo más que cuando el burgués afirma: "Jesús es Dios". Para el burgués Dios es algo que pertenece a la Iglesia. Pero en las naves de una fábrica, Jesús puede estar presente como socialista, y en las tareas políticas, como idealista, y en la existencia proletaria, como un buen hombre. Jesús lucha en las filas proletarias contra el enemigo, contra el capitalismo. "¿Tú, quién eres? ¿Eres hermano y señor?" ¿Acaso esta pregunta es aquí meramente esquivada o bien es formulada, a su modo, con toda seriedad?

Dostoievski, en la luminosidad de su formación rusa, nos presenta la figura de Cristo como la de un idiota. El idiota no se distancia nunca de los hombres, sino que tropieza torpemente en todas partes. No se relaciona con los adultos, sino con los niños. Es objeto de burla y de cariño. Es el loco y el sabio. Todo lo soporta y todo lo perdona. Es revolucionario y se

conforma a ello. Sin que se lo proponga, con su mera existencia suscita sobre sí la atención general: "¿Tú, quien eres? ¿Eres un idiota o eres Cristo?"

Piénsese en la novela de Gerhart Hauptmann, *El loco en Cristo Manuel Quinto*, o en las representaciones, es decir, en las desfiguraciones que de Cristo nos ofrecen Wilhelm Gross y George Grosz, tras las cuales acecha la pregunta: "En realidad, ¿quién eres tú?" Cristo anda a través de los tiempos siempre interrogado y siempre incomprendido, siempre nuevamente ajusticiado.

El teólogo realiza las mismas tentativas de encontrar o de rehuir a Cristo. Hay teólogos que le traicionan y simulan compadecerle. Cristo sigue siendo siempre traicionado con un beso. Querer desentenderse de Cristo significa arrodillarse, también siempre, con lo que se burlan de Él, pero le dicen: "¡Salve, Rabí!" En el fondo, sólo existen dos contingencias en el encuentro del hombre con Jesús: el hombre o bien ha de morir, o bien ha de matar a Jesús.

La pregunta: "¿Tú, quién eres?", sigue siendo equívoca. Puede ser la interrogación de quien se sabe ya afectado al formularla y que entonces escucha la contrapregunta: "¿Y quién eres tú?" Pero puede ser asimismo la pregunta de quien al formularla piensa: "¿Cómo acabaré contigo?" —y así su pregunta se convierte veladamente en la interrogación por el "cómo". La pregunta por el "quién" sólo puede formularse a Jesús si se escucha al mismo tiempo la contrapregunta de Jesús. Entonces no es el hombre quien acaba con Jesús, sino Jesús quien acaba con el hombre. O sea, que la pregunta por el "quién" sólo puede darse en aquella fe que ya contiene la contrapregunta y la respuesta. Mientras la cuestión cristológica sea la interrogación del logos humano, quedará sujeta a la ambigüedad de la pregunta por el "cómo". Pero cuando la pregunta resuena en el acto de fe, entonces tiene, como ciencia, la posibilidad de plantear la interrogación por el "quién".

En la estructura de las autoridades se dan dos tipos opuestos: la autoridad según el cargo y la autoridad de la persona. La pregunta dirigida a la autoridad según el cargo reza así: "¿Qué eres tú?", en la cual el "qué" se refiere al cargo. Pero la pregunta dirigida a la autoridad de la persona dice: "¿De dónde te viene, a ti, esta autoridad?" Y la respuesta es: "De ti, ya que

tú reconoces mi autoridad sobre ti". Ambas preguntas pueden reducirse y clasificarse dentro de la pregunta por el "cómo". En el fondo, todos son como yo. Se presupone que el interrogado, en su ser, es idéntico a mí. Las autoridades sólo son portadores de la autoridad de una comunidad, de un cargo, de una palabra; no son ni el cargo ni la palabra mismos. También los profetas, en lo que son, son tan sólo portadores de una palabra. Pero, ¿qué ocurre cuando uno se alza con la pretensión de que no sólo tiene sino que es autoridad, de que no sólo tiene sino que es un cargo, de que no sólo tiene sino que es la palabra? Pues que entonces irrumpe un nuevo ser en nuestro ser. Entonces toca a su fin la mayor autoridad del mundo, el profeta. Entonces ya no nos hallamos ante un santo, un reformador, un profeta, sino ante el Hijo. Y ya no preguntamos: "¿Qué o de dónde eres tú?" Puesto que ha surgido ya la cuestión que inquiere por la revelación misma.

## II. Persona y obra de Cristo

La cristología no es soteriología. ¿Qué relación existe entre ambas? ¿La misma que existe entre la doctrina sobre la persona de Cristo y la doctrina acerca de las obras de Cristo? En los *Loci* de Melanchton hallamos una formulación que se ha hecho clásica: *Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere; non quod isti* (es decir, los escolásticos) *docent: eius naturas modos incarnationis contueri.* Aquí, pues, la cuestión cristológica se ha reducido a la cuestión soteriológica, y en ella se ha resuelto: el "quién" de Cristo se descubre a partir tan sólo de su obra. Esto implica que se ha de considerar forzosamente superflua toda cristología específica. Esta concepción hizo época: Schleiermacher y Ritschl la llevaron a sus últimas consecuencias.

Sistemáticamente planteada, la pregunta reza así: ¿Es la obra la que interpreta a la persona o es la persona la que interpreta a la obra? Lutero insiste una y otra vez en que todo depende de que la persona sea buena. Si la persona es buena, también lo será la obra, por más que no lo parezca. En cambio, si lo que es bueno es la obra, esto no nos autoriza a deducir absolutamente nada acerca de la persona. La obra puede parecer buena y ser no obstante una obra diabólica, puesto que el diablo se presenta bajo la luminosa figura del ángel.

Y la obra puede parecer mala y ser no obstante obra de Dios. Una concepción del hombre opuesta a ésta nos conduce a la justificación por las obras. Pero, según Lutero, siempre es la persona quien interpreta a la obra.

Sin embargo, la persona no nos es conocida a nosotros, sino tan sólo a Dios: "El Señor conoce a los que son suyos" (2 Tm 2, 19). Por tanto, no hay acceso alguno a la obra como no sea a través de la persona, y el acceso a la persona nos está aplazado por el misterio de la predestinación divina. Todo intento de captar a la persona a través de su obra desemboca, pues, en el fracaso, ya que la obra es equívoca. No existe acceso alguno al hombre, a no ser que éste se nos revele por sí mismo. Y esto es lo que acontece, *realiter*, en la Iglesia con el perdón de los pecados: un hombre se presenta como pecador ante otro hombre, le confiesa sus pecados y deja que le sean perdonados por su hermano. En la Iglesia existe, pues, el conocimiento de la persona del otro.

Estas ideas son análogas al estado de cosas que se da en la cristología. Sólo cuando yo sé quién realiza la obra, tengo acceso a la obra de Cristo. Todo estriba en conocer primero a la persona, para que luego pueda conocer asimismo la obra. Si Cristo fue un idealista, fundador de una religión, entonces su obra puede entusiasmarme e incitarme a su emulación. Pero el pecado no me ha sido perdonado, Dios sigue en su ira, y yo continúo abandonado a la muerte. La obra de Jesús me induce a desesperar de mí mismo, ya que no puedo igualar al modelo. Pero si Jesús es el Cristo, el Verbo de Dios, ya no estoy llamado primordialmente a igualarme con Él, sino que su obra me atañe como atañe a quien no puede realizarla por sí mismo. Por su obra conozco yo al Dios de misericordia. El pecado me ha sido perdonado y ya no estoy en la muerte, sino en la vida. Depende totalmente de la persona de Cristo que su obra perezca en este mundo de muerte o perdure en un nuevo mundo de vida.

Pero, ¿acaso podemos conocer a la persona de Cristo de otro modo que no sea a partir de su obra, es decir, que no sea a partir de la historia? Esta objeción encierra el más profundo error. Pues tampoco la obra de Cristo es unívoca, sino susceptible de las más diversas interpretaciones. Da pie para que se interprete a Cristo como un héroe, y a su cruz como el acto

más perfecto de quien es fiel a sus convicciones. En la vida de Jesús no existe ningún instante del que no se pueda echar mano para afirmar terminantemente: no cabe duda de que aquí Jesús es el Hijo de Dios, inequívocamente es aquí reconocible en una de sus obras. Puesto que Jesús lleva a cabo su obra más bien en el incógnito de la historia, en la carne. Y la doble imposibilidad de conocer a su persona por sus obras se fundamenta en el incógnito de la encarnación:

1. Jesús es hombre, y pasar de la obra a la persona es equívoco;

2. Jesús es Dios, y pasar directamente de la historia a Dios es imposible.

Si el acceso a Jesucristo nos está cerrado por esta vía, todavía podemos intentarlo de otro modo: dirigirnos a aquel lugar en que la persona, libre de toda sujeción, se revela a sí misma en su propio ser. Es el lugar de la oración a Cristo. Sólo a través de la palabra de la libre revelación de Él mismo, se descubre la persona de Cristo y, con ella, su obra.

Así se demuestra la prioridad teológica de la cuestión cristológica sobre la cuestión soteriológica. Si yo sé *quién* es el que obra, entonces llegaré a saber asimismo *qué* es lo que él obra. No obstante, sería falso deducir de esto que persona y obra pueden separarse. Porque aquí se trata de la relación de conocimiento que existe entre persona y obra, pero no de su interdependencia real. Separar la cuestión cristológica de la soteriológica, en realidad sólo es un imperativo metodológico de la teología. Pues por su misma naturaleza la cuestión cristológica ha de referirse al Cristo total y único. Y este Cristo total es el Jesús histórico, que nunca y en modo alguno puede separarse de su obra. A nuestra pregunta, Cristo responde como quien es: como el que es, él mismo, su propia obra. Pero como la cristología inquiere primariamente por el ser de Cristo y no por su obra, podemos formular todo esto de un modo abstracto diciendo: el objeto de la cristología es la estructura óntica personal del Jesús total e histórico.

Primera parte

# EL CRISTO PRESENTE — EL "PRO ME"

Jesús es el Cristo presente como crucificado y resucitado. Ésta es la primera afirmación cristológica. La presencia ha de entenderse en el tiempo y en el espacio, *hic et nunc*. Así forma parte de la definición de la persona. Ambas características convergen en el concepto de Iglesia. Cristo está presente como persona en la Iglesia. Ésta es la segunda definición cristológica. Sólo por estar Cristo presente podemos interrogarle. Esta presencia constituye el supuesto indispensable para el despliegue de la cuestión cristológica. Podemos preguntar por Cristo tan sólo porque en la Iglesia se dan la proclamación y el sacramento. La comprensión de la presencia da paso a la comprensión de la persona.

Esta comprensión se halla expuesta a dos falsas interpretaciones sumamente graves:

*a*) Por presencia de Cristo suele entenderse el efecto que de Él dimana y que abarca a la entera comunidad. No es el mismo Cristo quien está presente, sino su efectiva repercusión en la historia. Así se concibe a Cristo como algo esencialmente dinámico. Es una energía histórica que no se disipa, sino que sigue transmitiéndose continuamente. La presencia de Cristo se concibe, pues, según la categoría de causa y efecto.

*b*) Una y otra vez se intenta ofrecer a la contemplación de los hombres una figura de Cristo que está al margen y por encima de la historia, tanto si es la imagen que se forjaron de Jesús el racionalismo y la Ilustración, como si se trata del cuadro de la vida interior de Jesús como el que diseñó Wilhelm Herrmann.

A menudo ambas concepciones se dan la mano, como su-

cede en Schleiermacher. Ritschl representa la primera, y su discípulo Herrmann la segunda. Los dos adolecen en su cristología de un común error. Entienden a Cristo a partir de sus efectos históricos y, de este modo, Cristo es esencialmente fuerza, *dynamis,* pero no persona. La *dynamis* puede concebirse de varias formas: como eco de la eficiencia histórica o como la nueva y destellante imagen de la idealidad del hombre Jesús. La fuerza histórica corresponde más al elemento temporal, al *nunc* y la fuerza ideal más al elemento espacial, al *hic;* la primera piensa según la categoría de causa, y la segunda según la categoría de contemplación.

En rigor, así no se representa a Cristo como persona sino como fuerza apersonal, incluso cuando tales concepciones hablan de la "personalidad" de Jesús. En este contexto, "personalidad" significa lo contrario de lo que aquí se quiere significar con "persona". Personalidad es la plenitud y armonía de los valores que se hallan recapitulados en el fenómeno "Jesucristo". Personalidad es, en el fondo, un concepto apersonal, que se agota en los conceptos neutros de "fuerza" y "valor". Pero con ello se ha diluido la cuestión cristológica. Persona, por el contrario, es algo que se sitúa más allá de actividad e imagen, de fuerza y valor. Para inquirir acerca de la personalidad, se pregunta "cómo" y "qué"; para inquirir acerca de la persona, se pregunta "quién". Jesús como personalidad, fuerza y valor agota su ser en su obra; pero su persona lo agota en su acción (estribando, pues, nuestra única posibilidad de conocer la persona en pasar de la obra a ella). En su trasfondo, la concepción apersonal de la presencia de Cristo no cuenta en realidad con la resurrección, sino únicamente con Jesús hasta la cruz, es decir, con el Jesús histórico. Este Jesucristo muerto puede ser objeto de reflexión, como Sócrates o Goethe. Pero sólo el Resucitado — y no un Cristo desleído en energía histórica o idealizado como objeto de contemplación — posibilita la presencia de la persona viva y constituye el supuesto de toda cristología.

Lutero trató de interpretar la presencia de Jesús a partir de la Ascensión. Al sentarse Cristo a la diestra de Dios, puede hacerse presente en el mundo: "Cuando se hallaba en la tierra, nos era distante; pero ahora que está en la lejanía, lo sentimos junto a nosotros". Esto significa: sólo el Cristo resucitado y ascendido a los cielos hace posible la presencia, y no el Jesús que

sólo es intrahistórico. Ritschl y Herrmann marginan la resurrección; Schleiermacher la convierte en un símbolo; con ello, destruyen a la Iglesia. Como dice Pablo: "Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe, y todavía estáis en vuestros pecados" (1 Co 15, 17).

En este punto nos hallamos ante el primer problema cristológico: Si Cristo está presente, no sólo como fuerza, sino en persona, ¿cómo hemos de concebir esta presencia, ya que no puede atentar contra la totalidad de esta persona? Presencia significa hallarse a la vez en el mismo tiempo y en el mismo lugar, es decir, estar presente. Incluso como resucitado, Jesucristo sigue siendo el hombre Jesús de un espacio y de un tiempo. Sólo por ser hombre, tiene Jesucristo una presencia espacio-temporal. Sólo por ser Dios, tiene Jesucristo una presencia eterna. La presencia de Cristo nos obliga a decir: "Jesús es íntegramente hombre"; pero asimismo nos obliga a afirmar: "Jesús es íntegramente Dios". La simultaneidad y la presencia de Jesucristo en la Iglesia son predicados de la única y total persona del hombre-Dios. Por tanto, resulta imposible preguntarse cómo puede ser simultáneo con nosotros el hombre Jesús, vinculado al tiempo y al espacio. Este Jesús aislado no existe. Igualmente imposible resulta preguntarse cómo puede existir Dios en el tiempo. Este Dios aislado no existe. La única pregunta posible y razonable es la siguiente: ¿*Quién* es actual, simultáneo y presente? Respuesta: La persona singular del hombre-Dios Jesucristo. No sé quién es el hombre Jesucristo si, al mismo tiempo, no digo: el Dios Jesucristo —y no sé quién es el Dios Jesucristo si, al mismo tiempo, no digo: el hombre Jesucristo. No podemos aislar estos dos factores, ya que de por sí no están aislados. Dios, en una eternidad atemporal, no es Dios; Jesús, en una limitación temporal, no es Jesús. Más bien Dios es verdaderamente Dios en el hombre Jesús. En este Jesucristo está Dios presente. Este hombre-Dios único es el punto de partida de la cristología.

La espacio-temporalidad es la determinación, no sólo humana, sino también divina del hombre-Dios. Esta presencia espacio-temporal del Dios-hombre está oculta ἐν ὁμοιώματι σαογός (Rm 8, 3). Su presencia es una presencia oculta. No es que Dios se halle oculto en el hombre. Más bien es este hombre-Dios, como un todo, quien se halla oculto en este mundo por

la ὁμοίωμα σαρκός. O sea, que el principio de la ocultación no es el hombre como tal, como tampoco lo son el espacio y el tiempo, sino la ὁμοίωμα σαρκός, es decir, el mundo que vive entre tentación y pecado.

Con ello se desplaza todo el problema cristológico. Puesto que aquí no se debate la relación que existe, en Cristo, entre un Dios aislado y un hombre aislado, sino la relación que media entre el hombre-Dios previamente dado y la ὁμοίωμα σαρκός. Este hombre-Dios Jesucristo está presente y es simultáneo en la figura de la ὁμοίωμα σαρκός, es decir, en una figura oculta, en la figura del escándalo. He aquí el problema central de la cristología.

La presencia del hombre-Dios previamente dado, Jesucristo, está oculta para nosotros, existe bajo la forma escandalosa de la proclamación. El Cristo proclamado es el auténtico. La proclamación no es una segunda encarnación. El escándalo de Jesucristo no radica en su encarnación — que es, naturalmente, revelación — sino en su humillación. Hay que distinguir cuidadosamente entre la humanidad y la humillación de Cristo. Jesucristo es hombre en cuanto humillado y en cuanto ensalzado. Escandalosa es, únicamente, la humillación. La doctrina del escándalo tiene su lugar, no en la doctrina de la encarnación de Dios, sino en la doctrina de la humillación del hombre-Dios. A la humillación pertenece la ὁμοίωμα σαρκός. Pero esto, para nosotros, significa: la presencia de Cristo como resucitado y ensalzado sólo se da en la proclamación; y esto, a su vez, quiere decir: sólo por el camino de una nueva humillación. En la proclamación se halla, pues, presente el Resucitado y el Ensalzado en su humillación. Esta presencia adquiere en la Iglesia una triple forma: la del Verbo, la de los sacramentos y la de la comunidad.

Pero no hemos contestado aún a la pregunta fundamental que suscita la presencia de Cristo. Esta pregunta no puede formularse diciendo: ¿Cómo puede estar simultáneamente presente aquí el hombre Jesús o el Dios Cristo? Que tal presencia es factible, esto es incuestionable. Por consiguiente, la pregunta tendrá que formularse de esta forma: ¿En virtud de qué estructura personal se hace Cristo presente en la Iglesia?

Si se contesta diciendo: "En virtud de su humanidad divina", la respuesta es correcta, pero carece de la necesaria expli-

citación. Se ha de perfilar con mayor detalle la estructura personal y desarrollarla como la estructura "pro me" del hombre-Dios Jesucristo. Cristo es Cristo, no en cuanto Cristo para sí mismo, sino en su relación conmigo. Su "ser-Cristo" es su "ser-pro-me". Y este "ser-pro-me" no ha de concebirse como un efecto que surge de Él o como un accidente, sino como su esencia, como el ser de su persona misma. El núcleo personal mismo es el "pro me". Este "ser-pro-me" de Cristo no es una afirmación histórica u óntica; es una afirmación ontológica. Es decir, Cristo no puede ser pensado nunca en su "ser-en-sí", sino únicamente en su relación conmigo. Esto significa, además, que Cristo sólo puede ser pensado en su relación existencial o, dicho de otro modo, sólo puede ser pensado en la comunidad. Cristo no es un Cristo en sí y, además, un Cristo en la comunidad. Sino que aquel ser único que es Cristo, es el presente "pro me" en la comunidad. Como dice Lutero: "Por esto es muy distinto que Dios esté ahí o que Dios esté ahí para ti" (WA 23, p. 152). No sólo carece de todo valor, sino que incluso es impío meditar acerca de un Cristo en sí. A partir de aquí se comprende aquella resistencia de Melanchton en los *Loci*, resistencia que acaba rechazando toda cristología. Se condena a sí misma toda cristología que no empiece con la proposición: "Dios sólo es Dios pro me; Cristo sólo es Cristo pro me". Con este postulado se inicia luego el trabajo específicamente cristológico. En este punto, muy a menudo la teología se ha hecho apóstata. O ha perdurado en sus planteamientos escolásticos y ha difuminado el "ser-para-ti" en un ser independiente; o ha reparado tan sólo en los actos y en los efectos de Cristo. Pero lo decisivo de la estructura "pro me" es que en ella se mantienen en pie la acción y el ser de Cristo. *Actio Dei* y *praesentia Dei*, el ser-*para-ti* y el *ser*-para-ti se han fusionado. En la unidad así entendida del actuar y del ser de Jesucristo puede plantearse correctamente la cuestión de la persona, es decir, la pregunta por el "quién". Cristo es aquel que, en su libre existencia, se ha unido realmente a mí. Y es también aquel que, en su existencia "para ti", ha preservado libremente su contingencia. No es que tenga la fuerza del "ser-pro-me", sino que Él mismo es esta fuerza.

Por lo que se refiere a la relación existente entre Cristo y la nueva humanidad, la estructura "pro me" significa tres cosas:

1. Jesucristo "pro me" es el iniciador, el cabeza y el primo-

génito de los hermanos que le siguen. La estructura "pro me" se refiere, pues, a la historicidad de Jesús. Cristo existe "pro me" en el sentido de un iniciador para los demás.

2. Jesucristo es para sus hermanos, por cuanto está en lugar de ellos. Cristo está ante Dios en pro de su nueva humanidad. Allí donde debía estar la humanidad, allí está Él, representativamente, en virtud de su estructura "pro me". Él es la comunidad. No sólo actúa por ella, sino que es ella en cuanto sube a la cruz, carga sobre sí los pecados y muere. Por eso, en Él, la humanidad ha sido crucificada, muerta y juzgada.

3. Puesto que Jesucristo actúa como la nueva humanidad, la humanidad está en Él y Él en ella. Y puesto que la nueva humanidad está en Él, Dios perdona en Él a la humanidad.

Esta persona una y total, el hombre-Dios Jesucristo, está presente en la Iglesia, con su estructura "pro me", como Verbo, como sacramento y como comunidad.

El que iniciemos la cristología con esta presencia tiene la ventaja de que Jesús es entendido, desde un principio, como el Resucitado y el Ascendido a los cielos. La dificultad estriba, no obstante, en precisar la unidad del acto óntico: o bien Cristo está *ahí*, pero no esencialmente "pro me" sino independientemente de mí, o bien está ahí esencialmente *para mí*, pero entonces, ¿existiendo también fuera de mí?

## I. La figura de Cristo

### 1. *Cristo como Verbo*

1. Cristo, el Verbo, es la verdad. La verdad no existe sino en y por el Verbo. El Espíritu es, originariamente, palabra y lenguaje, pero no fuerza, sentimiento y acción. "Al principio era la Palabra... y por medio de la Palabra fueron hechas todas las cosas" (Jn 1, 1-3). Sólo como Palabra es también el Espíritu fuerza y acción. La palabra de Dios crea y destruye: "La palabra de Dios es... más tajante que toda espada de dos filos y penetra..." (Hbr 4, 12). La palabra de Dios es portadora del rayo destructor y de la lluvia vivificante. Dios, como Palabra, destruye y crea la verdad.

Es un juego arbitrario preguntar si Dios hubiera podido revelarse de otro modo que no fuera a través de la palabra. Na-

turalmente, Dios posee la libertad de revelarse de un modo distinto, o de andar por caminos que nosotros desconocemos. Pero Dios se ha revelado en la palabra. Se ha vinculado a sí mismo a la palabra para, en ella, hablar al hombre. Y Dios no modifica esta palabra.

2. Cristo es Verbo, y no color, forma o piedra. Cristo existe como Verbo a causa de los hombres. El hombre se halla bajo el apremio de alcanzar una comprensión intelectual del mundo. El hombre se distingue del animal por la intelectualidad de su existencia. Por poseer el hombre un logos, Dios le sale al encuentro por medio de aquel Logos que habla y que es el Verbo en persona. El *homo sapiens* habla y este hablar le hace *homo sapiens*. La palabra le confiere un sentido claro y unívoco. La claridad y la univocidad son sus características esenciales. La palabra se interpreta a sí misma. La claridad y la univocidad fundamentan su valor universal. La claridad y la univocidad pertenecen a la esencia del Verbo de Dios. Y el Logos divino es verdad y sentido.

En Cristo, el Logos divino penetró en el logos humano: ésta es la humillación de Jesucristo. Pero en este punto hemos de observar que el Logos de Dios no se puede identificar con el logos humano, como hizo el idealismo alemán, ni es posible establecer entre ambos una relación de analogía, como hace el catolicismo. Esto nos conduciría a la autorredención, y el logos humano se sustraería al juicio que sobre él formula el Logos de Cristo.

3. Cristo, como Logos de Dios, sigue siendo separado y distinto del logos humano. Es la Palabra bajo la forma de referencia viva al hombre; en cambio, la palabra del hombre es palabra en forma de idea. Referencia e idea son las estructuras fundamentales del Verbo, pero se excluyen mutuamente. El pensamiento humano está dominado por la forma del Verbo como idea. La idea descansa sobre sí misma, se refiere a sí misma, y sigue siendo válida por encima del tiempo y del espacio. Cuando a Cristo lo denominamos Verbo de Dios, las más de las veces lo hacemos bajo este aspecto de idea. Una idea es comúnmente accesible: la tenemos ante nosotros. El hombre puede apropiarse de ella libremente. Cristo, como idea, es una verdad intemporal; la idea de Dios encarnada en Jesús es accesible a cualquier hombre de cualquier época.

El Verbo, como referencia, se contrapone a esto. Mientras el Verbo, como idea, puede permanecer en sí mismo, el Verbo, como referencia, sólo es posible entre dos. De la referencia nacen respuesta y responsabilidad. El Verbo, como referencia, no es intemporal, sino que acontece en la historia. No es estático, ni es accesible a todo el mundo en cualquier época. Sólo acontece allí donde se manifiesta la referencia. El Verbo radica por entero en la libertad del que habla. De este modo, es único y siempre nuevo. Su carácter referencial ansía la comunidad. El carácter de verdad de este Verbo referencial lo lanza en busca de la comunidad, situando en la verdad a aquel a quien se refiere. La verdad no es algo para sí mismo y que en sí mismo descanse, sino algo que acontece entre dos. La verdad tiene lugar tan sólo en la comunidad. Y sólo así cobra todo su sentido el concepto de "verbo".

Cristo como Verbo en el sentido de referencia no es, pues, una verdad intemporal. Es la verdad expresada en un momento concreto, la referencia que nos sitúa, en la verdad, ante Dios. Cristo no es una idea comúnmente accesible, sino una palabra percibida tan sólo allí donde Él mismo hace que sea percibida. No es la carne ni la sangre, sino el Padre celestial (Mt. 16, 17) quien revela a Cristo donde y cuando quiere.

Cristo como Verbo en el sentido de referencia es asimismo —y sólo así comienza a serlo— el auténtico Cristo "pro me". O sea, que esta determinación de Cristo como Verbo referencial expresa, simultánea y adecuadamente, la contingencia de la revelación y su vinculación a los hombres.

4. Partiendo de estos presupuestos se determina también el contenido del Verbo referencial. Este contenido suyo no es el descubrimiento de unas verdades ocultas, la comunicación de un nuevo concepto de Dios o de una nueva doctrina moral. Se trata más bien de la referencia personal de Dios, en virtud de la cual Dios llama al hombre a una responsabilidad. El hombre es situado en la verdad tanto por lo que respecta a su modo de ser como al hecho mismo de existir. Cristo se convierte en referencia que perdona y manda. No importa que el mandamiento sea antiguo o nuevo — tanto puede ser antiguo como nuevo; lo que importa es que sea. Igual ocurre con el perdón: lo que importa es que sea. Y sin embargo, mandamiento y perdón son porque el Verbo de Dios es la persona de Cristo.

5. La relación existente entre Verbo y persona puede pensarse de muy distintos modos. La persona de Cristo puede ser concebida como portadora de una idea, como un profeta: Dios habla a través de la idea. Cristo *dice* el Verbo, pero no *es* el Verbo. Entonces lo importante no sería ya su persona sino su misión. Pero el Nuevo Testamento contradice esta interpretación. En los evangelios, Cristo se refiere a sí mismo: "Yo *soy* el camino, la verdad y la vida" (Jn 16, 6). Y se da testimonio de esta afirmación como la única posibilidad de la revelación de Dios, la cual tiene lugar en Aquel que no posee el Verbo en su persona, sino que es el Verbo. Y lo es como Hijo.

6. Cristo no se halla únicamente presente *en* la palabra de la Iglesia, sino también *como* palabra de la Iglesia, es decir, como palabra hablada en la predicación. *En* la palabra podría ser demasiado poco, si fuera posible separar a Cristo de su palabra. La presencia de Cristo es su existencia como predicación. En la predicación está presente el Cristo total, el humillado y el ensalzado. Su presencia no es aquella fuerza de la comunidad o aquel espíritu objetivo a partir de los cuales se predica, sino su existencia como predicación. Si no fuera así, la predicación no podría detentar el lugar preeminente que le otorgó la Reforma. Y este lugar, incluso a la predicación más sencilla le corresponde ocuparlo. La predicación es la riqueza y la pobreza de la Iglesia. Es la figura del Cristo presente, a la que nos hallamos unidos y en la que debemos perseverar. Si en la predicación no está presente el Cristo total, la Iglesia se desmorona. No es una relación de exclusividad la que se da en la predicación entre palabra de Dios y palabra del hombre. La palabra humana de la predicación no es ningún fantasma de la palabra de Dios, sino que el Verbo de Dios ha penetrado realmente en la humillación de la palabra humana. En la predicación, la palabra humana es palabra de Dios en virtud de la libre unión de Dios con ella. Lutero dice: "Has de señalar a este hombre y decir: ¡Éste es Dios!" Nosotros cambiamos levemente esta frase: "Has de señalar esta palabra humana y decir: ¡Es el Verbo de Dios!" Ambas frases son fundamentalmente idénticas. No podemos señalar a esta palabra humana sin referirnos a este hombre Jesús que es Dios.

De este modo Cristo está presente en la Iglesia como Verbo pronunciado, no como música ni como arte. Y está presente

como palabra de juicio y de perdón. Pero hemos de añadir dos cosas todavía, acentuando ambas por igual: yo no podría predicar si no supiera que expreso *la palabra de Dios;* y: yo no podría predicar si no supiera que *yo* no expreso la Palabra de Dios. La imposibilidad humana y la promesa de Dios son una sola cosa.

2. *Cristo como sacramento*

Aquí es preciso decir dos cosas. En primer lugar: Cristo es íntegramente Verbo, y el sacramento nos da íntegramente la presencia del Verbo. Pero, en segundo lugar: El sacramento es distinto del Verbo y tiene un derecho específico a existir.

1. El sacramento es Verbo de Dios, puesto que es proclamación del evangelio. No es un misterio ni una acción simbólica muda, sino una acción santificada y significada por el Verbo. La promesa del perdón de los pecados hace que el sacramento sea lo que es: una revelación patente. Quien cree en el Verbo que se da en el sacramento, posee íntegramente el sacramento.

2. En el sacramento, el verbo es Verbo encarnado. No es una representación del Verbo. Sólo lo que no está presente puede ser representado. Pero el Verbo esta presente. Los elementos que Dios designó por su nombre, agua, pan y vino, se convierten en sacramento. Por referirse a ellos el Verbo de Dios, se convierten en figuras corporales de los sacramentos, del mismo modo que las cosas creadas no fueron creaturas hasta que Dios las llamó por su nombre. La palabra de la predicación es la figura en la que el Logos alcanza al logos humano. El sacramento es la figura en la que el Logos alcanza al hombre en su naturaleza. Si aquí sostenemos que el objeto no llega a ser lo que es hasta que recibe su nombre, hemos de tener en cuenta no obstante una distinción con respecto al concepto filosófico de realismo. La creación caída ya no es la creación del primer Verbo creador. El yo del hombre ya no es aquel al que Dios dio nombre, ni el pueblo es ya el pueblo, ni la historia es ya la historia. Ya no se ve al Verbo en la creación. Se ha perdido la continuidad entre el Verbo y la naturaleza. La creación no es sacramento. El sacramento sólo tiene lugar allí donde Dios

—en medio del mundo de las creaturas—se dirige con su Verbo especial a un elemento, le da nombre y lo santifica.

La eucaristía es lo que es porque Dios se dirige con su Verbo a los elementos pan y vino, y los santifica. Este Verbo se llama Jesucristo. El sacramento es anunciado y santificado por Jesucristo. Dios se ha unido al sacramento de estos elementos por este Verbo Jesucristo. En el sacramento está íntegramente presente este Verbo Jesucristo, no su sola divinidad ni tampoco su sola humanidad.

3. Es, pues, cierto que también en el sacramento Jesucristo es el Verbo pronunciado por Dios. Pero contra el intento de reducir a Cristo a su doctrina, de volatilizarlo en una verdad universal, la Iglesia acentúa la forma sacramental de Cristo. Cristo no es solamente una doctrina o una idea, sino también naturaleza e historia. Las insuficiencias de la naturaleza y de la historia son la vestidura de Dios. Pero no todo lo corpóreo, no toda naturaleza e historia están determinados para ser sacramento. La naturaleza como tal no simboliza a Cristo. La presencia de Cristo queda limitada a las formas de la predicación y de ambos sacramentos.

¿Por qué justamente estos sacramentos? La dogmática protestante decía: porque son acciones instituidas por Jesucristo. Pero esto no se ha de entender en el sentido en que lo entendió el historicismo. Instituidas por Jesús no puede significar otra cosa sino que han sido dadas a la comunidad por el Cristo presente y ensalzado. El número de los sacramentos en los que Cristo se halla presente, no se puede fundamentar sino por esta institución realizada por el Señor ensalzado, es decir, en este sentido puramente positivista. Con esta limitación, los sacramentos no son un símbolo de otra cosa, sino que son Verbo de Dios. No es que *signifiquen* algo, sino que *son* algo.

4. El sacramento no es una ocultación del Verbo incorpóreo de Dios bajo el velo de una figura corpórea, de tal modo que podría considerarse el sacramento como una segunda encarnación, sino que quien se hizo hombre y carne está en el sacramento bajo la figura del escándalo. El sacramento no es una encarnación de Dios, sino un acto de humillación del hombre-Dios. Y esto es válido, analógicamente, para lo que antes dijimos, es decir, que en la cristología no se trata primariamente de la pregunta acerca de la posibilidad de la unión de la divi-

nidad y la humanidad, sino más bien de la ocultación del hombre-Dios presente en su humillación. Dios se ha revelado en la carne, pero se ha ocultado en el escándalo. De aquí se deduce que la cuestión de la presencia de Cristo en el sacramento no se puede plantear y analizar como la cuestión acerca de la humanidad y divinidad de Cristo, sino únicamente como la cuestión acerca de la presencia del Dios-hombre en la figura de su humillación o escándalo.

5. El hecho de que se formularan preguntas falsas ha originado en la teología protestante un laberinto de malentendidos. Las preguntas se referían, por una parte, a la posibilidad de una presencia de la humanidad de Cristo en el sacramento, y, por la otra parte, a la relación existente entre el "ser ahí" de Cristo y su "ser pro me".

Que Cristo quiere estar presente, como hombre, en la Iglesia, eso lo dijo en las palabras con que instituyó la eucaristía. Lutero no permitió que se alterasen tales palabras. Se mantuvo fiel a la idea de que el hombre Jesús tiene que estar presente si es que la obra de Cristo debe redundar en bien nuestro. Todo depende de la simultaneidad y presencia del hombre Jesucristo. Por eso, todo el evangelio dependía, para Lutero, de las palabras con que Jesús instituyó la eucaristía.

Esto fue combatido aduciendo el hecho de que Jesucristo había ascendido a los cielos. Los calvinistas se preguntaban: ¿cómo es posible que esté presente quien se sienta a la diestra de Dios? Lutero adoptó primero una actitud irónica al hablar de este tema: no hemos de imaginarnos a Dios en el espacio como al pájaro en su nido (WA 23, 158). Los calvinistas argüían que Cristo, como persona-Logos, se halla fuera de la corporalidad durante el sacramento. El Logos no es absorbido por su corporalidad, sino que permanece fuera de ella. Este *extra* de los calvinistas es el resultado de la pregunta por el "cómo". Pero la teología luterana siguió planteándose esta cuestión. Lutero contestó a la pregunta calvinista con la doctrina de la ubicuidad. El cuerpo de Jesús, como cuerpo que es del hombre-Dios, ha asumido en su *communicatio* con la naturaleza divina unas propiedades divinas. Este cuerpo de Jesucristo no está ligado al espacio, sino que en virtud del *genus maiestaticum* existe simultáneamente en todas partes. El cuerpo glorificado

está presente en todos los lugares: por eso también lo está la humanidad de Cristo en la eucaristía.

Lutero conoce tres especies distintas de presencia:

a) *localiter* o *circumscriptive*, tal como el cuerpo de Jesús existió circunscriptiblemente (WA 26, 337);

b) *deffinitive*, como los ángeles y los demonios, que están en todas partes y, no obstante, ocupan un lugar determinado (WA 26, 328);

c) *repletive*, cuando algo está en todas partes y, sin embargo, en parte alguna puede ser medido o abarcado (WA 26, 329).

Según Lutero, Jesucristo está ahora presente en todas partes, aunque de modo impalpable, según la tercera especie de presencia, la del apartado *c*). No está en el pan, como la paja en el saco, sino que este "*en*" hemos de concebirlo teológicamente. Cristo se halla únicamente allí donde se revela en su Verbo. "El Verbo existe tan sólo para revelarse. Está en todas partes, pero tú no le palpas a no ser que Él se te ofrezca y te señale el pan por medio de la palabra. No le comerás a no ser que Él quiera revelársete" (Lut. WA 19, 492; 23, 151). Cristo está incluso en la hoja que susurra, como dice Lutero, pero no está allí *para ti*, no se te revela allí.

¿Qué significado cristológico tienen estas afirmaciones? La cristología se ha hecho aquí cristología eucarística. Está concebida a partir de la eucaristía. Pero Lutero respondió a la pregunta por el "cómo". Y respondió a esa pregunta por el "cómo" de la presencia de Cristo con dos tesis distintas: la de la ubicuidad (Cristo se halla en todas partes), y la de la presencia "ubivolente" (Cristo está presente, sólo para ti, allí donde para ti quiere estar presente). Ambas tesis son hipóstasis metafísicas imposibles. En ambas se halla, aislado y elevado a sistema, un elemento de la realidad. Ninguna de las dos responde idóneamente a la realidad de las cosas. Cuando consideramos que Cristo se halla *ubique*, prescindimos de su ser personal. Cuando su presencia *ubi vult* es *in actu*, no concebimos esta presencia de un modo existencial, sino, como piensa Chemnitz, como accidente de la persona. Y sin embargo hemos de considerar simultáneamente la existencia y el "ser para ti" de Cristo. La doctrina de la ubicuidad nos muestra un Cristo fuera de la revelación: la revelación se convierte en accidente de una sustancia existente. La doctrina de la presencia "ubivolente" nos

muestra el "estar presente" de Cristo, no como una determinación esencial de la persona, sino como una promesa connexa a la palabra de Jesús. Ninguna de ambas doctrinas considera la presencia "pro me" de Cristo como su modo propio de existir. Teológicamente son insuficientes, ya que son incapaces de expresar de manera adecuada la presencia del hombre-Dios, de la persona del humillado y ensalzado. Ambas responden a la pregunta por el "cómo" y conducen necesariamente a aporías conceptuales. Son la secuela en terreno luterano de la pregunta calvinista, y sembraron la confusión en la teología luterana tardía. Pero, a pesar de las aporías de su conceptualidad, son preferibles y más objetivas que la simplificación racionalista de Schleiermacher, que amoldó el contenido de las realidades a la pregunta por el "cómo".

6. La cuestión de la presencia de Cristo en el sacramento no se puede resolver partiendo de la pregunta por el "cómo". ¿*Quién* se halla presente en el sacramento? Sólo así puede formularse la pregunta. Y la respuesta reza: es la persona total del hombre-Dios, en su ensalzamiento y en su humillación, quien está presente en el sacramento. Cristo existe de tal modo que se halla presente, *existentialiter*, en el sacramento. Su "ser sacramento" no es una propiedad especial, una cualidad junto a otras, sino que Él existe así en la Iglesia. La humillación no es un accidente de su substancia teo-humana, sino su existencia.

¿Hay, pues, un Cristo-sacramento y un Cristo-predicación? ¿Hemos de distinguir entre el Cristo presente como sacramento y el Cristo presente como Verbo? No. Existe un Cristo único que juzga y perdona, y que, en uno y otro caso, es la Palabra. En la Palabra se sirve de nuestro logos humano; en el sacramento se sirve de nuestro cuerpo y se hace presente en el ámbito de la naturaleza palpable. En el sacramento, Cristo se halla como creatura junto a nosotros, en medio de nosotros, cual hermano entre hermanos. Siendo creatura, es asimismo la nueva creatura. En el sacramento, Cristo es la ruptura en un punto determinado de la creación caída. Es la nueva creatura. Es la creación restaurada de nuestra existencia corporal y espiritual.

Cristo es el Verbo de Dios convertido en pan y vino. Como nueva creatura, está en el pan y el vino. Y, así, pan y vino son creación nueva. Son, *realiter*, alimento del nuevo ser. Como elementos de la creación restaurada, no son nada para sí sino para

el hombre. Y este "ser para el hombre" es su nuevo "ser creado".

El Cristo presente en el sacramento es el creador de esta nueva creación y, al mismo tiempo, es la creatura. Está presente en ella como creador nuestro, que nos convierte en nueva creatura. Pero, esto, lo es como creatura humillada en el sacramento y no de otro modo. Así está presente Cristo.

La pregunta acerca de "*cómo*" puede ser esto posible, hemos de trocarla en esta otra pregunta: ¿*Quién* es el que así es? Y la respuesta ha de ser: el Cristo histórico y crucificado, el resucitado y ascendido a los cielos, el hombre-Dios revelado como hermano y Señor, como creatura y creador.

### 3. *Cristo como comunidad*

Así como Cristo está presente como Palabra y en la palabra, como Sacramento y en el sacramento, de la misma manera está presente como comunidad y en la comunidad. La presencia en la palabra y en el sacramento es a la presencia en la comunidad lo que la realidad es a su figura. Cristo es la comunidad en virtud de su ser "pro me". La comunidad existente entre la ascensión de Cristo y su parusía es su figura, su única figura. El hecho de que ahora se halle en los cielos, a la diestra de Dios, no se opone a esto sino que, por el contrario, es lo único que posibilita su presencia en la comunidad y como comunidad.

¿Qué significa eso de que Cristo, como *Verbo,* sea también comunidad? Pues significa que el Logos de Dios, en la comunidad y como comunidad, está dotado de extensión espacio-temporal. Cristo, el Verbo, está presente en cuerpo y en espíritu. El Logos no es únicamente una endeble palabra de una enseñanza humana, es decir, una doctrina, sino que es el poderoso Verbo creador. El Logos habla y crea así la figura de la comunidad. Por consiguiente, la comunidad no es tan sólo la receptora del Verbo de la revelación, sino que ella misma es revelación y palabra de Dios. Sólo en la medida en que es palabra de Dios, la comunidad puede entender al Verbo de Dios. La revelación se comprende exclusivamente gracias a sí misma. El Verbo se halla *en* la comunidad por cuanto la comunidad es receptora de la revelación y el Verbo quiere poseer la figura de un cuerpo creado.

¿Qué significa eso de que Cristo, como *sacramento,* sea también comunidad? Pues que Cristo, el sacramento, existe también en la comunidad y como comunidad. El sacramento posee ya en sí una figura corporal, además del Verbo. La comunidad es el cuerpo de Cristo. Cuerpo no es aquí únicamente imagen. La comunidad no *significa* el cuerpo de Cristo, sino que lo *es.* El concepto de cuerpo, aplicado a la comunidad, no es tan sólo un concepto funcional, referido simplemente a los miembros de este cuerpo, sino que es, de un modo comprehensivo y central, el concepto de la forma de existir del Cristo Presente ensalzado y humillado.

Este Cristo existente como comunidad es su persona total, es Jesucristo ensalzado y humillado. Su ser como comunidad tiene — lo mismo que su ser como Verbo y su ser como sacramento — la figura del escándalo. En cuanto es comunidad, ya no vive en pecado. Pero continúa en el mundo del viejo Adán, en la ὁμοίωμα σαρκός. bajo el eón del pecado. Humanamente, continúa en la penitencia. Véase la primera epístola de Juan.

Cristo es, no sólo la cabeza de la comunidad, sino la misma comunidad. Véase 1 Cor 12 y la epístola a los efesios. Cristo es la cabeza y la totalidad de los miembros. En la epístola a los efesios aparece por primera vez la separación entre la cabeza y los miembros; esta separación no es de origen paulino. Cabeza significa "ser el Señor". Pero ambas aseveraciones no se contradicen mutuamente.

## II. El lugar de Cristo

Preguntar por el lugar que ocupa Cristo es preguntar por la estructura del dónde en el marco de la estructura del quién. No nos salimos, pues, de la estructura personal. Todo depende del hecho de que, en su Iglesia, Cristo está presente como persona en el espacio y en el tiempo. Si podemos demostrar que esta estructura es existencial y no casual o accidental, entonces habremos aportado la prueba teológica de que el espacio y el tiempo constituyen la forma existencial de la persona del Resucitado. Por eso debemos plantearnos necesariamente la cuestión del "dónde".

¿Dónde está Cristo? Cristo está "pro me". Está en mi lugar, está allí donde yo debiera estar pero donde no puedo estar.

Está en el límite de mi existencia, más allá de mi existencia, aunque está allí "para mí". Y esto pone de manifiesto el hecho de que yo estoy separado de mi Yo — del yo que yo debiera ser — por una frontera infranqueable. La frontera se yergue entre mí y mi yo, entre el yo viejo y el yo nuevo. En la raya de esta frontera se me juzgará. Pero, en este lugar, no puedo estar yo solo. En este lugar está Cristo, entre mí y mi yo, entre mi vieja y mi nueva existencia. Así, Cristo es al mismo tiempo mi propio límite y mi punto central redescubierto, el punto central entre mí y mi yo, y entre yo y Dios. La frontera, como tal, sólo puede reconocerse desde fuera de ella. El hombre la reconoce en Cristo y, de este modo, encuentra de nuevo su nuevo punto central.

La esencia de la persona de Cristo radica en estar, temporal y espacialmente, en el centro. Aquel que es presente en el Verbo, en el sacramento y en la comunidad está situado en el centro de la existencia humana, en el centro de la historia y en el centro de la naturaleza. Ese "estar-en-situación-central" pertenece a la estructura de su persona. Si retrotraemos la pregunta por el "dónde" a la pregunta por el "quién", la respuesta será: Cristo, en su cualidad de "existente pro me", es el mediador. Éste es su ser y éste es su modo de existir. De tres maneras ocupa Cristo esta situación central: en su ser para los hombres, en su ser para la historia y en su ser para la naturaleza.

## 1. *Cristo como centro de la existencia humana*

El hecho de que Cristo sea el centro de nuestra existencia no significa que sea el centro de nuestra personalidad, de nuestro pensar y de nuestro sentir. Cristo es también nuestro centro allí donde, por lo que de ello podemos ser conscientes, Él está en nuestra periferia, incluso allí donde la piedad cristiana ha sido relegada a la periferia de nuestro ser. Esta afirmación no es de índole psicológica, sino ontológica y teológica. No se refiere a nuestra personalidad, sino a nuestro "ser persona" ante Dios. Este centro de la persona no es evidente. La afirmación de que Cristo es nuestro centro no puede demostrarse como objeto de evidencia, porque se trata del centro en el que creemos en el ámbito de la persona objeto de nuestra creencia.

Pero en el mundo caído, el centro es al mismo tiempo el límite. El hombre se halla entre la ley y su cumplimiento. Tiene la ley, pero no puede cumplirla. Y Cristo está allí donde el hombre flaquea ante la ley. Cristo, como centro, significa que es la ley observada. O sea, que Cristo es de nuevo límite y juicio del hombre, pero también principio de su nueva existencia, su centro. Cristo como centro de la existencia humana significa que Él es el juicio y la justificación del hombre.

## 2. *Cristo como centro de la historia*

Hemos de rechazar todo intento de hallar un fundamento filosófico a la afirmación de que Cristo es el centro de la historia. Es indemostrable que Cristo sea el centro y la culminación de la historia religiosa y profana. Tampoco aquí se trata del centro positivo del ámbito histórico. Aunque se pudiera demostrar como objeto de evidencia que Cristo es la cúspide de todas las religiones, esto nada tendría que ver con su "ser centro". Trazar un paralelo con otros fenómenos relativos y deducir de ahí la "prueba" de que Cristo es el centro de la historia, eso, en el mejor de los casos, sólo nos daría una absolutez relativa con respecto a Cristo. Todas las interrogaciones que se han suscitado acerca de esa absolutez han sido mal planteadas. Ninguna comparación entre magnitudes relativas ni demostración alguna de cualquier cuestión de relaciones pueden dar como resultado una afirmación de algo absoluto. La interrogación acerca de la absolutez es de origen liberal y racionalista, y desfigura la cuestión que aquí debatimos. El tema de Cristo como centro y límite de la historia se ha de plantear de un modo distinto.

La historia vive entre la promesa y su realización. Lleva en su misma entraña la promesa divina de convertirse en el regazo donde va a nacer Dios. En todos los pueblos históricos late la misma promesa de un Mesías. La historia vive para esta expectación y en función de ella. Su sentido es la llegada del Mesías. Pero la historia se comporta ante esta promesa como el individuo humano ante la ley: no puede cumplirla. La promesa ha ido degenerando por la acción del pecado. Sólo por la degeneración causada por el pecado está sujeto el hombre a la ley. La historia sólo posee una promesa degenerada. Vive de

promesas degeneradas de un "tiempo cumplido", de su καιρός. Tiene que recordarse constantemente a sí misma su propio centro. Llega incluso a glorificarse en sus propios Mesías. Un Mesías como centro de la historia es, desde un punto de vista filosófico-histórico, una concepción respetable. Pero esta promesa queda incumplida. La historia se atormenta con el imposible cumplimiento de degeneradas promesas mesiánicas. Conoce su determinación mesiánica y, en ella, fracasa.

Sólo en un lugar irrumpe el pensamiento de que el Mesías no puede ser un centro visible y concreto de la historia, sino que ha de ser un centro establecido y ocultado por Dios, un camino opuesto a la oleada de degenerados mesianismos. Este lugar es Israel que, con su profética esperanza, constituye un caso único entre los pueblos. E Israel será el lugar donde Dios cumpla su promesa.

El cumplimiento de esta promesa es indemostrable: sólo cabe su proclamación. Esto significa que este Mesías Cristo es, a la vez, tanto la destrucción como el cumplimiento de todas las esperanzas mesiánicas de la historia. Destrucción, por cuanto el Mesías visible no aparece y la plenitud de la promesa se realiza en lo oculto. Cumplimiento, por cuanto Dios ha penetrado realmente en la historia y el Esperado lo tenemos, ahora, realmente aquí. El sentido de la historia ha quedado vinculado a un acontecimiento que se cumple en la oculta profundidad de un hombre que muere en la cruz. El sentido de la historia se realiza en el Cristo humillado.

Con ello se ha juzgado y liquidado cualquier otra pretensión de la historia. La historia, con sus propias promesas, ha alcanzado aquí su último límite. Según su esencia, ha llegado a su término. Pero, con esta fijación de fronteras, Cristo se convierte de nuevo en centro y plenitud de la historia. Allí donde la historia, como un todo, debería estar ante Dios, allí está Cristo: Cristo es también el "pro me" para la historia, el mediador de la historia.

Puesto que, a partir de la cruz y de la resurrección, Cristo está presente en la Iglesia, también a esta Iglesia hemos de entenderla como centro de la historia, de una historia realizada por el Estado. De nuevo hablamos aquí de un centro oculto y no evidente del ámbito estatal. La Iglesia no afirma su "ser centro" situándose o dejándose situar ostensiblemente en el cen-

tro del Estado, ni transformándose en algo así como una Iglesia estatal. No es en su situación visible en el ámbito estatal como ella acredita su relación con el Estado. De un modo oculto es la Iglesia el sentido y la promesa del Estado, al que ella juzga y legitima en su razón de ser. Y la razón de ser del Estado no es otra que la de encaminar al pueblo a su plenitud por medio de la justicia y de una actuación creadora de orden. Aquella pretensión mesiánica vive ocultamente en este pensamiento de un Estado creador de orden.

Del mismo modo que la Iglesia es el centro del Estado, es asimismo su límite en cuanto proclama que la cruz constituye la ruptura de todo orden humano. Pues si bien la Iglesia ve en la cruz el cumplimiento de la ley y así lo afirma, igualmente cree que, en la cruz, se da la plenitud del orden estatal. Con esta comprensión de la cruz y con su proclamación de ella, la Iglesia no erige una nueva ley a la que haya de atenerse el Estado, sino que anuncia que, por la entrada de Dios en la historia y por la muerte que la historia ha infligido a Dios, el orden estatal ha quedado definitivamente roto y abolido, pero también definitivamente afirmado y cumplido.

De aquí se infiere que sea a partir de la cruz como existe la relación entre el Estado y la Iglesia. Puesto que sólo hay Estado, en su más auténtico sentido, desde que hay Iglesia. El Estado (al igual que la Iglesia) tiene su verdadero origen en la cruz y con la cruz, por cuanto esta cruz rompe el orden estatal, pero lo cumple y lo afirma.

Cristo nos es presente bajo una doble figura: como Iglesia y como Estado. Pero sólo es presente de este modo para quienes lo aceptamos como Verbo, como sacramento y como comunidad; para quienes, después de la cruz, hemos de ver necesariamente el Estado a partir de Cristo. El Estado es "el reino de la mano izquierda de Dios" (Lutero, WA, XXXVI, 385, 6-9; WA LII, 26, 20-26). Durante el tiempo en que Cristo estuvo en la tierra, Él fue el reino de Dios. Cuando fue crucificado, el reino se rompió en dos: uno a la diestra y otro a la siniestra de Dios. Ahora su figura sólo es recognoscible en la doble figura de Iglesia y Estado. Pero es el Cristo total quien está presente en su Iglesia. Y esta Iglesia es el centro oculto del Estado. El Estado no precisa saber nada de la posición central de la Iglesia. Pero,

de hecho, vive de este centro y, de hecho, no podría existir sin él.

Cristo como centro de la historia es el mediador entre el Estado y Dios bajo la figura de la Iglesia. Cristo es igualmente, como centro de la historia, el mediador entre esta Iglesia y Dios. Puesto que también es el centro de esta Iglesia, la única que puede ser el centro de la historia.

### 3. *Cristo como centro entre Dios y la naturaleza*

Poco ha reflexionado hasta ahora la teología protestante sobre este tema.

Cristo es la *nueva* creatura — con lo cual se caracteriza de creatura vieja a todas las demás creaturas. La naturaleza se halla bajo la maldición que Dios echó sobre el campo de Adán. Originariamente la naturaleza fue Verbo creado para que proclamara libremente a Dios. Pero, como creatura caída, es ahora muda y se halla esclavizada bajo la culpa del hombre. Igual que la historia, la naturaleza sufre la pérdida de su sentido y de su libertad. Está a la expectativa de una nueva libertad. La naturaleza no es reconciliada, como el hombre y la historia, sino redimida para una nueva libertad. Sus catástrofes son su bronco deseo de liberarse, de demostrar su poder sobre los hombres y de ser por sí misma nueva creatura, de crearse nuevamente a sí misma.

En los sacramentos de la Iglesia, la vieja y esclavizada creatura es redimida para su nueva libertad. Cristo, como centro de la existencia humana y de la historia, fue el cumplimiento de la ley incumplida, es decir, su reconciliación. Pero la naturaleza es creatura bajo maldición — no bajo culpa — y carece por ello de libertad. Por eso la naturaleza halla en Cristo, como centro suyo, no la reconciliación, sino su redención. Esta redención, que se opera en Cristo, tampoco es palpable ni demostrable, sino que es proclamada. Se predica que la naturaleza esclavizada es redimida en la esperanza. Signo de ello es el hecho de que, en los sacramentos, los elementos de la vieja creatura se han convertido en elementos de la creatura nueva. En los sacramentos, estos elementos se liberan de su mudez y proclaman inmediatamente al creyente en el nuevo Verbo creador de Dios. No precisan ya de la interpretación del hombre.

La naturaleza esclavizada no nos dice directamente el Verbo de la creación. Pero los sacramentos sí que hablan. En el sacramento Cristo es el mediador entre la naturaleza y Dios, y se halla ante Dios en el lugar de todas las creaturas.

A modo de resumen, hemos de acentuar todavía: Cristo es, ciertamente, el centro de la existencia humana, el centro de la historia y ahora, también, el centro de la naturaleza; pero estos tres aspectos sólo *in abstracto* pueden distinguirse uno de otro. De hecho, la existencia humana también es siempre historia y también es siempre naturaleza. El Mediador, en cuanto cumple la ley y redime a la creación, es todo esto para la totalidad de la existencia humana. Es Él mismo quien es intercesor y existe "pro me", y quien es fin del viejo mundo y principio del nuevo mundo de Dios.

Segunda parte

# EL CRISTO HISTÓRICO

## I. El acceso al Cristo histórico

El Cristo presente, del que hasta ahora hemos hablado, es el Cristo histórico. Pero este Cristo histórico es Jesús de Nazaret, el histórico. Si no lo fuera, tendríamos que decir con Pablo que nuestra fe es vana e ilusoria, y despojaríamos así a la Iglesia de su substancia. Hemos de entender que separar del Cristo presente el así llamado Jesús histórico, o viceversa, es una ficción.

La teología liberal trató de establecer una separación entre el Jesús de los evangelios sinópticos y el Cristo paulino, pero su intento constituyó un fracaso tanto dogmático como histórico. Dogmático, porque si fuera posible separar a Jesús de Cristo, la proclamación de la Iglesia sería entonces una mera ilusión. Histórico, porque podemos considerar a la teología liberal decimonónica como una confirmación indirecta, involuntaria y, por eso mismo, aún más enérgica, del principio, dogmáticamente establecido, de la inseparabilidad entre Jesús y Cristo. El logro de la teología liberal fue su propia desintegración. Y este resultado nos deja la vía libre para sentar la afirmación con que iniciamos este capítulo: que Jesús es el Cristo.

La teología liberal triunfa y cae debido primordialmente a su separación de Jesús y Cristo. Cristo es el Jesús entusiásticamente divinizado por la comunidad. Jesús pasa a ser Cristo, no por su ser ni por su persona, sino por la influencia que ejerce sobre los demás hombres. La teología liberal creyó necesario establecer una rigurosa distinción entre el Jesús en sí mismo y el Jesús tal como lo configuró la comunidad. Y así se lanzó

a investigar la vida de Jesús. La investigación científica tenía que sacar a flote al Jesús histórico y acabar así con el Jesús convertido en Cristo. El resultado no correspondió a las esperanzas. La que en aquella empresa se hundió, fue la propia teología liberal. No fue posible escribir una vida de Jesús históricamente fidedigna. Aparecieron los libros de Wrede y Schweitzer.[1] Este último llegó a la conclusión de que andar en busca del Jesús histórico constituye una imposibilidad en sí mismo. Pero Wrede fue terminante: es inimaginable un Jesús histórico, en el sentido del que podría ofrecernos una "investigación de la vida de Jesús", puesto que los mismos evangelios sinópticos presuponen "la fe de la comunidad". No podemos remontarnos al estadio anterior al nacimiento de la fe en el Cristo-Kyrios.

El fin de la teología liberal entraña un doble significado:

*a*) negativo: la destrucción de su propio postulado, es decir, que Jesús fuera distinto de Cristo;

*b*) positivo: a partir de ahora, sólo en muy escasa medida podrá someterse el Nuevo Testamento a una interpretación *histórica,* si nos tomamos en serio el presupuesto de que Jesús es, desde siempre, el Cristo-Kyrios anunciado.

Quedan aún dos soluciones: o permanecer a pesar de todo en el plano histórico y situar el culto al Cristo-Kyrios al lado de otros cultos similares, o intentar la transición del plano histórico a la investigación dogmática. El plano histórico ha demostrado la imposibilidad de separar a Jesús de Cristo. Ya no es posible seguir contraponiendo por más tiempo una religión de Jesús, en la que sólo el Padre tiene importancia, a un culto a Cristo. La misma teología que surgió de esta idea la ha hecho imposible — aunque, en el fondo, este resultado no debería sorprendernos puesto que desde un principio parecieron oponerse mutuamente la dogmática y la investigación histórica. Pero, al final, con Wrede se ha reanudado de nuevo la alianza entre la historia y la dogmática. En su ahondamiento del Nuevo Testamento, la historia ha reelaborado el presupuesto de la dogmática: la unidad del Cristo presente y del Cristo histórico *(geschichtlich),* del Jesús proclamado y del Jesús de la historia *(historisch).*

1. W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie,* 1897, y *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* 1901; A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* 1906.

Martin Kähler, en su libro *El llamado Jesús de la historia y el Cristo histórico-bíblico,* publicado en 1892, constata dos cosas: *a*) investigar la vida de Jesús es echarse a andar por una vereda incierta; *b*) el Cristo predicado es el Cristo histórico. Así, pues, la dogmática ya había dicho lo que más tarde reconocería la teología histórica. Y ahora va a iniciarse una época cuyo interés primordial será dogmático, ya que intentará comprender, no los efectos divinos de Cristo, sino la divinidad de Jesucristo.

Pero, ¿qué sucede cuando, en una época posterior, la crítica histórica vuelve a plantear como cuestionable o incluso como imposible la tesis dogmática, porque de nuevo se ve forzada a modificar sus resultados? ¿Hasta qué punto la tesis dogmática depende de la constatación histórica? Aquí hemos de hacer dos observaciones:

*a*) la dogmática precisa una total certeza acerca de la historicidad de Jesucristo, es decir, acerca de la identidad entre el Cristo proclamado y el Cristo histórico;

*b*) hemos de preguntarnos de qué modo adquirirá la dogmática esta certeza acerca de la historicidad de Jesucristo.

¿Acaso la historia puede respaldar la afirmación dogmática? ¿Es posible tener acceso a la figura histórica de Jesús a través tan sólo de la historia? En este caso, deberíamos considerar a la historia como historia sacra. Pero esto es imposible, tanto empírica como teológicamente. ¿O existe quizás un acceso inmediato, ahistórico a Jesucristo? Formulado con otras palabras: ¿Cómo logrará la Iglesia una certeza absoluta acerca del hecho histórico?

Pertenece a la esencia de la investigación histórica no considerar el hecho singular como un absoluto. El todo no depende nunca de un hecho singular. Cada hecho singular entraña un elemento casual. No puede probarse su absoluta necesidad. Pero el hecho, históricamente casual, de la vida y muerte de Jesús ha de ser para la Iglesia de una importancia fundamental y absoluta. Si Jesús no vivió, la Iglesia se halla condenada. Si no está segura de que vivió, la Iglesia toca a su fin. ¿Cómo me cercioraré, pues, del hecho histórico que es "Jesucristo"? Evidentemente, esta certeza sería excesivo exigirla de la investigación histórica y de su método. Pero podemos responder a esta pregunta del siguiente modo:

*a*) La investigación histórica nunca puede negar absoluta-

mente a Jesucristo, pero nunca tampoco puede afirmarlo absolutamente. Tanto la negación como la afirmación absolutas la convertirían en historia sacra. Y, así, la investigación histórica no podrá negar nunca, de un modo absoluto, la existencia de Jesucristo. Sólo podrá hacerla dudosa o inverosímil. Para ella, Jesucristo sigue siendo, como objeto, un fenómeno fortuito; no puede afirmar ni negar su historicidad con la absoluta y necesaria certeza. La historia carece de la autoridad absoluta con que haría imposibles las afirmaciones dogmáticas.

*b*) Nunca es posible alcanzar una certeza absoluta acerca de un hecho histórico. La certeza siempre es paradójica. Y, no obstante, es esencial para la Iglesia. Esto significa que para ella el hecho histórico no es pretérito, sino presente, que lo casual es absoluto, lo pasado presente, lo histórico simultáneo (Kierkegaard). Sólo allí donde se soporte esta contradicción, es absoluto lo histórico. Esta afirmación de que lo histórico se torna simultáneo y lo oculto manifiesto, únicamente se hace posible allí donde se ha hecho a sí mismo simultáneo y visible, es decir, en la fe en el milagro de Dios que se ha puesto de manifiesto en la resurrección de Jesucristo.

Partiendo, pues, de la historia, no existe ningún camino que nos enderece a la absolutez. Partiendo de la historia, no existe ningún fundamento absoluto de la fe. ¿Dónde encuentra, entonces, la fe el fundamento suficiente para reconocer como necesario lo que es casual? Sólo existe el testimonio personal del Resucitado y, en virtud de este testimonio, la Iglesia testifica al Resucitado como histórico. Por el milagro de su presencia en la Iglesia se atestigua Él a sí mismo, *hic et nunc,* como Aquel que antes fue histórico.

Para la fe, no es obligatorio el acceso histórico al Jesús histórico. Alcanzar la certeza histórica no es unirse con Jesús — no es más que cualquier otro encuentro con una figura del pasado. Podemos "pasar horas" con Cristo, lo mismo que podemos "pasar horas" con Goethe. Pero tampoco se trata de una unión mística con una figura histórica, sino que se trata de una persona que da testimonio de sí misma. Ni se trata siquiera — como opina Wilhelm Herrmann — de que la conciencia consternada llegue en su vida interior a un encuentro con Jesús y de que, por este encuentro, se forme el convencimiento de la figura histórica de Jesús. Muy al contrario, es el Resucitado quien posi-

bilita la fe e indica de este modo el camino hacia Él como acontecimiento histórico. Así la fe no precisa ya de ninguna confirmación de la historia. Ante el testimonio que de sí mismo nos da Cristo en la actualidad, la confirmación de la historia es irrelevante. En la fe, se conoce la historia desde la eternidad, no desde dentro o desde ella misma. Éste es, pues, el acceso inmediato de la fe a la historia.

Pero, ¿es que así no se abren de par en par las puertas a cualquier ilusión? No, porque el testimonio que Jesucristo nos da de sí mismo no es sino el que nos transmite la Escritura y sólo nos llega por la palabra de la Escritura. Ante todo hemos de ocuparnos de un libro que nos coloca en la esfera de la profanidad. Este libro ha de ser leído e interpretado. Quiere ser leído recurriendo a todos los medios de la crítica histórico-filológica. El creyente incluso ha de hacerlo con sensatez y objetividad. A menudo nos encontramos con un estado de cosas problemático; por ejemplo, tenemos que predicar sobre una palabra de la que sabemos, por la investigación histórico-filológica, que nunca fue dicha así por Jesús. Al interpretar la Escritura nos encontramos en un terreno extraño y quebradizo. Por consiguiente, nunca hemos de aferrarnos a un punto, sino que debemos movernos a lo largo y a lo ancho de toda la Biblia, saltando de un pasaje a otro, como al cruzar un río cubierto por témpanos de hielo, no podemos detenernos encima de uno de ellos, sino que hemos de saltar de uno a otro (Thurneysen).

Puede suscitar dificultades el tener que predicar sobre una palabra cuya autenticidad ha sido palmariamente desmentida por la historia. No obstante, la inspiración verbal constituye un mal sucedáneo de la resurrección. Entraña la negación de la presencia única del Resucitado. Eterniza la historia en vez de percibir y concebir la historia desde la eternidad de Dios. Fracasa en su intento de allanar el terreno quebrado. La Biblia sigue siendo asimismo un libro entre otros libros. Hemos de estar dispuestos a penetrar en el laberinto de la historia y a seguir en ella el camino que nos traza la crítica histórica. Pero, a través de la abrupta Biblia, nos acompaña el Resucitado. Tenemos que adentrarnos en la indigencia de la crítica histórica. Su importancia no es absoluta, pero tampoco es indiferente. Y, de hecho, no acarrea nunca una debilitación de la fe, sino su robus-

tecimiento, ya que ocultarse en la historicidad pertenece a la humillación de Cristo.

La historicidad de Jesucristo se nos presenta, pues, bajo el doble aspecto de la historia y de la fe. Ambas se hallan íntimamente unidas. El Jesús histórico se ha humillado a sí mismo. Pero el Jesús históricamente ininteligible es objeto de la fe en la resurrección.

En lo que sigue, analizaremos la figura histórica del Resucitado. La Iglesia primitiva comenzó por el Jesucristo histórico y desatendió al Cristo presente y resucitado, porqué éste era por sí mismo evidente. Pero semejante presupuesto es ya inexistente para nosotros. Por eso nosotros tuvimos que hablar primero de su presencia.

## II. La cristología crítica o negativa

Vamos a entrar ahora en aquella parte de la cristología en la que debe hacerse comprensible la incomprensibilidad de la persona de Cristo. Esta comprensión, empero, ha de consistir en dejar en pie lo incomprensible, porque lo incompresible no puede convertirse en algo comprensible, sino que más bien se trata de rechazar todo intento de operar semejante transmutación. La cristología crítica tiene por objeto deslindar el campo en cuyo interior se ha de dejar en pie lo incomprensible. Y esa cristología es crítica porque ha de examinar toda afirmación sobre Cristo en función de esta delimitación. Sus resultados son de índole negativa, porque esta cristología es la que determina los límites y establece lo que *no* se puede decir sobre Cristo.

Luego, puede desarrollarse la cristología positiva. Pero todo intento de una cristología positiva ha de someterse una y otra vez a la crítica. Históricamente esto se manifiesta en el hecho de que los concilios siempre dieron por resultado una cristología negativa y delimitadora. En cambio, las bases para una cristología positiva siempre surgieron gracias al impulso de teólogos aislados. Los concilios dieron a tales impulsos su delimitación crítica, y los resultados así logrados forman el contenido de la teología crítica. Pero la teología positiva fue el acicate para que se trazaran cada vez con mayor rigor los límites de esta teología crítica. El progreso registrado de concilio a concilio se debió a los hombres que surgieron en el intermedio y cultivaron la

cristología positiva. La cristología crítica es de la incumbencia de la Iglesia oficial y es ejercida por la autoridad doctrinal de sus concilios. La cristología positiva, en cambio, se desarrolla en realidad continuamente gracias a la proclamación de la Iglesia y radica en la predicación y en los sacramentos. La delimitación que en este campo operó la Iglesia primitiva revela en nuestros días su excepcional importancia.

Por consiguiente, cuando en la cristología crítica se habla de la determinación de límites, lo que se está debatiendo es el concepto de herejía. Hoy hemos perdido este concepto, porque ya no existe ninguna autoridad doctrinal. Y eso constituye una inaudita decadencia. Los concilios ecuménicos actuales lo son todo menos concilios, puesto que la palabra "herejía" ha sido borrada de su vocabulario. Pero no puede darse una profesión de fe sin decir: visto desde Cristo, esto es correcto y esto otro es falso. El concepto de herejía pertenece necesaria e irrevocablemente al concepto de profesión de fe. La doctrina de una Iglesia docente debe enfrentarse ineludiblemente a una doctrina herética. La *Confessio Augustana* dice claramente: la Iglesia anatematiza.

Obsérvese que, aquí, el concepto de herejía brota de la fraternidad de la Iglesia y no de su falta de amor. Sólo cuando no privamos a otro de la verdad, procedemos fraternalmente con él. Si no le digo la verdad, es que le estoy considerando como un pagano. Si digo la verdad al que sustenta una opinión distinta de la mía, le manifiesto realmente el amor que le debo.

### 1. *La herejía doceta* (teología liberal)

La herejía doceta intenta hacer comprensible la encarnación de Cristo, entendiendo a Jesucristo como una forma fenoménica de la divinidad en la historia. La humanidad de Cristo es ropaje y velo: es el medio de que se vale Dios para hablar a los hombres. Pero no pertenece a su esencia. Jesús, el hombre, es la transparencia de Dios. Esta herejía es tan antigua como la misma cristiandad y ha perdurado hasta nuestros días. Su fuerza procede de una doble motivación:

*a*) De una idea abstracta de Dios. El docetismo es una doctrina sobre Dios, sobre un Dios que puede prescindir del hombre y cuya esencia es independiente de toda contingencia hu-

mana. Conocemos a la divinidad ya antes de su revelación. Conocemos a la verdad como una idea absoluta, suprahistórica. Y si de este modo se piensa que Dios es una idea, luego habrá que concebir a Cristo como una manifestación de esta idea, pero no como una individualidad. Esta herejía tiene que prescindir del elemento humano de Cristo. Si Dios quiere salir al encuentro del hombre, pasa del mundo de la idea al mundo fenoménico, y la figura que para ello adopta Dios es meramente accidental. El origen de esta doctrina yace en la antítesis griega entre idea y fenómeno. Lo que en el mundo aparece es inesencial ante aquello que existe en el mundo de las ideas. La herejía doceta es la herejía típica del pensamiento griego. Es un pensamiento pagano κατ' ἐξοχήν. Y tiene un contrario: el pensamiento judío. A éste le falta tan por completo el presupuesto del doble concepto idea-fenómeno, que no puede dar lugar al docetismo. Pero de él surge, en cambio, la herejía ebionita.

*b*) En el fondo de la herejía doceta yace una determinada concepción de la redención. En la Iglesia primitiva se dijo: la naturaleza del hombre ha de ser necesariamente redimida por Cristo. El caído es el hombre aislado en su individualidad, o, con palabras de Schelling, la individualidad es el pecado. El hombre está destinado a recuperar su esencia en cuanto se libere de la prisión de su individualidad. La esencia es común a todos los hombres. La redención es la liberación de la individualidad y el retorno a la esencialidad (esencia = naturaleza). Esta redención restaura la unidad y la originalidad de todo el género humano. "Hombre, sé esencial" (Angelus Silesius). Con eso Silesius dijo lo mismo que ya se había dicho en la Iglesia primitiva y que más tarde afirmó el idealismo, es decir, que cuando la Biblia habla de la encarnación de Cristo en función de la redención, esto significa para el docetismo que Dios, al tomar la esencia y la naturaleza del hombre, no ha asumido al hombre en su individualidad. Al asumir la esencia del hombre, lo ha redimido y lo ha devuelto a su esencia original, fuera de la individualidad que es pecado. Pero con ello surgió la pregunta: ¿Cómo es posible hablar de una plena encarnación si Dios asume la "naturaleza" del hombre, pero excluye su individualidad? Sin embargo, el acento recayó en esta exclusión, porque el mayor interés se cifraba entonces en evitar que Dios, como per-

sona aislada, incurriera en pecado, haciendo así imposible la redención.

En este punto entró en liza la doctrina de *Apolinar de Laodicea,* uno de los dogmáticos más agudos y de mayor repercusión en la Iglesia primitiva. Enseñaba que el Logos había asumido ciertamente la naturaleza humana con *sarx* y *psique,* pero no con el *nous* — entendiendo por *nous* lo que individualiza al hombre, lo que le hace persona en su individualidad espiritual. La encarnación es, pues, una apariencia de Dios en la naturaleza humana, pero con exclusión de las relaciones de individuación de esta naturaleza. Jesús carece de *nous* y en su lugar se halla el Logos. Por consiguiente, no se ha producido una encarnación total de Dios, la cual es un δοκεῖν. Muy pronto fue detectado este sutil docetismo y la doctrina de Apolinar se vio condenada como herética. Porque si la encarnación no fue completa, es que no hubo ninguna encarnación y, con ello, hacíase problemática la redención. Por eso la Iglesia primitiva confesó explícitamente que el Encarnado había asumido *sarx, psique* y *nous.*

Tras esto surgió el problema de cómo podía ser Dios esta persona singular. ¿Acaso quedaba salvaguardada la plena unidad personal en Cristo? ¿Es que hubo, en el Encarnado, un Jesús *y* un Cristo? Aunque la primitiva ortodoxia, al proseguir la discusión cristológica, había reconocido la existencia del *nous* en Cristo, le siguió atormentando la idea de que se podía pensar en un Jesús, no sólo en su esencia, sino también en una individualidad caída. Se buscó entonces una solución y se creyó encontrarla desplazando el problema: aunque la doctrina de la encarnación enseñaba que *sarx, psique* y *nous* estaban unidos, no por ello se confería a Jesús una hipóstasis propia. Jesús no poseía una forma de existencia propia, sino que sólo le era propia la existencia de Dios. Esto es lo que afirmaba la doctrina de la enhipóstasis. Si cada uno tenía una hipóstasis propia, Dios y hombre volvían a separarse. Por consiguiente, la persona de Jesús tiene que ser ahora enhipostática con la hipóstasis de Dios. Pero con esta doctrina de la enhipóstasis, que debía evitar la separación de Dios y hombre en Cristo, la dogmática de la Iglesia primitiva se encontró empeñada en un combate de retirada contra el docetismo, el cual se infiltró de nuevo y más sutilmente aún en el dogma ortodoxo de la Iglesia pri-

mitiva. Al negar la hipóstasis, el docetismo se retiró a su último reducto y en él ha logrado sobrevivir. Esto no lo tiene en cuenta Brunner cuando considera correcta la doctrina de la enhipóstasis de la Iglesia primitiva y se la apropia. En cambio, Lutero dice: "Has de señalar al hombre total y decir: Éste es Dios".

La razón en cuya virtud la antigua cristología acaba incidiendo siempre en el docetismo no es otra que su idea de la redención, puesto que en ésta se distingue al hombre según su naturaleza (esencia) y al hombre según su personalidad (individualidad). Tanto la doctrina abstracta de Dios como la concepción de la redención descansan sobre el mismo presupuesto: la oposición entre idea y fenómeno. La idea es substancia, el fenómeno es accidente. Cristo Dios es substancia, Jesús hombre es accidente. Es, pues, un presupuesto filosófico el que forja la doctrina doceta de la encarnación. Quien no se libere de este presupuesto (idea-fenómeno), en vano intentará escapar de un docetismo más o menos sutil.

Los gnósticos Basílides y Valentín representan la forma más primitiva de docetismo.

*Basílides* enseña que no hubo unificación alguna entre el *nous* primogénito Cristo y la apariencia Jesús. Jesús fue únicamente la base casual para Cristo. La unificación fue efímera y se deshizo ya antes de la crucifixión. Cristo ascendió a los cielos antes de la cruz y se rió del diablo. Jesús fue un hombre verdadero y un punto de partida fortuito para el eón Cristo. *Valentín* y su discípulo *Apeles* enseñan que el cuerpo de Cristo no nació de hombre sino que vino del cielo y únicamente pasó a través de María. *Satornil* va más allá aún y afirma que Cristo no tuvo cuerpo alguno, que no nació y que sólo padeció en un cuerpo aparente. Los tres sostienen al unísono que Jesús es algo totalmente indiferente, puesto que no fue sino el fenómeno casual para que pudiera percibirse la idea y su desarrollo. No importa si fue Jesús en quien se exteriorizó la idea, ni quien fuera Jesús en realidad.

La Iglesia primitiva se opuso enérgicamente a estos docetas. Lo que a ella le importaba era proclamar un hecho y no una idea de redención, y por eso sostuvo con toda firmeza la encarnación. Es el hombre real quien debe ser redimido. Para la Iglesia, todo radicaba en la historicidad de Jesucristo. No

obstante, se intentó armonizar la historicidad de este Jesucristo con la idea de Dios y de la redención que privaba en aquellos tiempos — y así fueron precisos ciertos escorzos. El final de la lucha emprendida por la Iglesia contra el docetismo lo constituyó la doctrina de la enhipóstasis que, en el seno de la dogmática ortodoxa de la Iglesia primitiva, fue cual residuo insuperable y tributo a los presupuestos del pensamiento doceta. Y así, en la formulación teológica de la encarnación se impuso finalmente la idea de que ésta era un accidente que venía a dársele a una substancia. De todas formas, el enemigo quedaba señalado y marcado con su nombre: el docetismo fue anatematizado como un error.

En la teología protestante más reciente ha surgido de nuevo el docetismo con inusitada fuerza aunque bajo una forma distinta. Ahora el interés se centra en el Jesús histórico. Pero en lugar del antiguo pensamiento especulativo sobre Dios, aparece ahora un concepto especulativo de la historia. Ahora es la historia la portadora de determinadas ideas y valores religiosos. La historia es la manifestación de las ideas suprahistóricas. Uno de sus valores es, por ejemplo, la idea de la personalidad religiosa del hombre con "la fuerza persistente de su conciencia de Dios".[2] Y Jesús es el que ha incorporado, el que ha encarnado esta idea en la historia.

¿Por qué es esto doceta? Pues porque primero se tiene una determinada idea religiosa y luego se aplica esta idea al Jesús histórico. La imagen del hombre, obtenida a partir de un determinado concepto de la historia, se proyecta luego sobre Jesús. El hecho decisivo es que, también aquí, se considera la encarnación tan sólo como un medio en función del fin.

Todo esto resulta patente en la cristología de *Albrecht Ritschl.* Según este teólogo, únicamente por el juicio axiológico de la comunidad cabe considerar a Cristo como Dios. Es la comunidad la que ve a Cristo como Dios. Es por este juicio por el que Cristo es Dios. Ritschl distingue entre los juicios ónticos y los juicios axiológicos. La comunidad tiene una tabla de valores con la que se acerca a la figura del Jesús histórico y se la aplica a Él, o en Él la encuentra realizada. Tales valores encarnados por Jesús de Nazaret son, entre otros, la gracia, la fide-

2. Schleiermacher, *Der christliche Glaube,* § 94.

lidad, la soberanía sobre el mundo, etc. El hombre Jesús es tan sólo la manifestación de estos valores.

Así, pues, toda teología liberal hemos de verla a la luz de la cristología doceta: concibe a Jesús como el portador o el incorporador de determinados pensamientos, valores y doctrinas. En el fondo, esta actitud equivale a no tomarse en serio la humanidad de Jesucristo, a pesar de que esta teología habla precisamente tanto del hombre. La teología liberal pasa de largo ante la humanidad de Jesucristo, y Jesús pasa a ser un campo de especulación y de construcción teológica. La comprensión del hombre como portador de una idea determinada pasa por encima de la realidad de este hombre. Confunde al hombre real con el ideal y lo convierte en símbolo. Este docetismo halló su más genial expresión en la *philosophia sacra* de Hegel, en la que alcanzó su plenitud la relación entre idea y fenómeno. El fenómeno ya no es ahora un accidente, sino una figura necesaria de la idea. Por razón de una doctrina trinitaria modalista, la encarnación ya no es para Hegel una apariencia, sino la aparición necesaria y esencial de Dios en la historia. A la esencia de Dios pertenece el hecho de que Él aparezca en la historia. Dios sólo es Dios en cuanto es histórico. Pero lo peligroso es precisamente esta "necesidad" de la encarnación. Puesto que así se ha convertido en principio algo que ni puede, ni debe serlo. Dios se hace hombre — esto es precisamente lo que, en principio, es incomprensible. ¿O es que no se trata aquí de un hombre real, sino de la idea del hombre? La encarnación de Dios no es ninguna necesidad que pueda deducirse del mismo Dios. Quizás idea y fenómeno pueden ser relacionados mutuamente bajo el principio de una necesidad, pero esto nunca podrá realizarse con Dios y el hombre, con Dios y la historia. En realidad, semejante tesis falla incluso en la historicidad del hombre. La encarnación es lo imposible, lo incomprensible, lo permanente en la libertad de Dios: la venida de Dios en modo alguno es deducible como una necesidad.

Un hegeliano, *Biedermann*, proclamó entonces la muerte del dogma cristológico. Dijo que era preciso sustituir la figura de Jesús de Nazaret; que Cristo era la realización y el representante de un principio, el principio de la filiación divina. Y así, la humanidad y la historicidad de Cristo se convirtieron de nuevo en un accidente de la substancia divina, por más que fuera

esto precisamente lo que Biedermann ponía en cuestión. El docetismo en su forma más pura se había introducido en el campo protestante.

La Iglesia debe condenar el docetismo en todas sus formas, porque a través de él se niega el ser de Cristo para la comunidad. Pero, junto con el docetismo, tiene que condenar asimismo toda forma de pensamiento idealista griego que opere con la distinción entre idea y fenómeno. El idealismo suprime la primera tesis de toda teología, la tesis de que Dios se ha hecho verdadero hombre por su libre gracia, la tesis de que Cristo no ha realizado un principio divino, o incluso humano, porque necesariamente tuviera que realizarlo. Todo docetismo se halla muy próximo al idealismo y al racionalismo, y esto constituye precisamente su más fascinadora seducción.

## 2. *La herejía ebionita*

La herejía ebionita no surge de una filosofía pagana que considera el dogma de la encarnación como una locura, sino que para esa herejía la fe en la cruz es más bien un escándalo, una ofensa y un deshonor para Dios; por eso intenta soslayar el hecho de que esta locura de Dios sea su sabiduría. A su manera, el ebionismo trata de convertir en razonable la locura de Dios en el mundo. Pero el hombre no puede hacerla más razonable de lo que ella es: Dios mismo se quitó la honra, y el hombre no puede devolvérsela.

En el fondo, el pensamiento ebionita sólo es válido por su oposición al idealismo pagano. La herejía ebionita hunde sus raíces en el pensamiento israelita y es la herejía característica del judeocristianismo, el cual no se desdice nunca de su profunda fe estrictamente monoteísta. Cierto es que intenta admitir el misterio de la encarnación, entendiéndola como el encumbramiento de un hombre a la dignidad divina, pero se le antoja una blasfemia situar a otro dios junto al Dios único: εἷς θεός y ningún δεύτερος θεός. Tampoco se resigna a considerar a Jesús como una forma aparencial de Dios sobre la tierra. El pensamiento israelita, a diferencia del pensamiento griego doceta, no conoce ninguna metamórfosis de Dios. El Creador uno puede transmutarse en su creatura. Jesús sigue siendo una creatura de Dios, un hombre concreto. Jesús, el hombre concreto: ésta es

la ventaja de la herejía ebionita frente al docetismo, y también la de aferrarse al Dios del Antiguo Testamento, que no es ningún Dios de metamórfosis. Pero no puede admitir la relación de Dios con el hombre Jesús en su identidad óntica, sino únicamente como una relación cualificada. Por eso rechaza, en primer lugar, el nacimiento sobrenatural de Jesús, aunque reconozca en Él al κύριος y le honre de un modo especial; por eso impugna, en segundo lugar, la preexistencia de Cristo; y por eso niega absolutamente, en tercer lugar, la divinidad real de Jesús.

Así el bautismo cobra una verdadera significación. En él, Jesús es aceptado como Hijo de Dios que cumple la voluntad divina. El Espíritu de Dios desciende sobre Jesús, un hombre adulto y puro. Jesús no es Dios por su substancia, sino que recibe una especial filiación divina. En Él tiene lugar una evolución: No *es* Dios, sino que *se convierte* en Dios — y con tanta mayor intensidad cuanto más fuertemente se posesiona de Él el Espíritu. Para los judeocristianos ésta es la razón en cuya virtud Jesús cumple la ley hasta la obediencia en la cruz. La calificación de Jesús como Hijo de Dios da paso a la de profeta de la verdad. Jesucristo es un hombre elevado a la dignidad divina. Pero esto no ha de entenderse en el sentido del héroe griego. Lo que inspira al pensamiento griego pagano (docetismo) es su aborrecimiento y su eliminación de toda frontera entre Creador y creatura. Lo que inspira al pensamiento israelita (ebionismo) es, justamente, el afán de salvaguardar la gran distancia que los separa. El primero cree en la perfectibilidad del hombre, el segundo sólo ve su limitación. Según el pensamiento judeocristiano, Jesús es el hombre elevado a Cristo y a Hijo, pero según el pensamiento griego, Jesús es el hombre transformado en semidiós. Ambos parecen muy semejantes en su concepto del hombre divinizado. No obstante, su origen es radicalmente distinto. A menudo el docetismo y el ebionismo son difícilmente separables, y sin embargo al primero le interesa suprimir los límites del hombre, mientras al segundo le interesa salvaguardarlos. Como la línea ebionita fluye las más de las veces junto a la doceta, resulta difícil seguirla a lo largo de la historia de los dogmas.

La herejía ebionita está representada por los monarquianos, cuyo interés radica en la unicidad de Dios. Su figura más notoria es *Pablo de Samosata,* el cual reduce la divinidad de Jesu-

cristo, acentuando su creaturalidad. Para él, la divinidad de Cristo consiste únicamente en su adhesión voluntaria al Padre. Concibe al Espíritu Santo como una fuerza impersonal que actúa en Jesús. El bautismo es la llamada de Jesús a la filiación divina y por consiguiente Jesús sufre una evolución. Debido a esta reducción de la divinidad de Jesucristo, la Iglesia primitiva condenó como herética la doctrina de Pablo de Samosata.

La teología liberal invocó sobre todo a Pablo de Samosata como su predecesor. Sin duda existen ciertas analogías, pero la invocación de Pablo de Samosata es, en verdad, abusiva. Fundamentalmente, la teología liberal es de naturaleza doceta y no ebionita. Su punto de partida es el valor infinito del hombre. Sus afirmaciones apuntan en dirección al genio y al héroe. Fue más bien *A. Schlatter* quien se situó muy a la vera del ebionismo, con su alabanza, no del hombre valuoso, sino del siervo obediente que hace suyo el honor de Dios. A este siervo es al que se vincula la salvación de la humanidad y de la Iglesia. Pese a su semejanza externa, el ebionismo es superior al liberalismo doceta porque no pierde de vista al Jesús concreto, al hombre real: la salvación se vincula, no a una imagen ideal, sino al siervo. Pero al mismo tiempo que al hombre real, el ebionismo tampoco pierde de vista al Dios creador. Lo que no logra — y esto es verdaderamente decisivo — es dar con el camino que va del verdadero Dios creador al verdadero hombre, al siervo. Y así se ve amenazada y diluida la obra salvadora de Cristo. El ebionismo no puede profesar que Jesucristo es al mismo tiempo verdadero hombre y verdadero Dios, y por eso la Iglesia tuvo que condenarlo.

Resumiendo podemos decir: el concepto de encarnación ha de determinarse negativamente de tal modo que desenmascare todo intento de interpretar defectuosamente la plena humanidad de Jesucristo o su plena divinidad, reduciéndolas a costa la una de la otra. En cristología, el "ser hombre" de Dios y el "ser Dios" del hombre hemos de concebirlos a la par, aunque con ello nos arriesguemos a lesionar la racionalidad de nuestra afirmación. Y el concepto de encarnación ha de determinarse positivamente de tal modo que no incida ni en la herejía doceta ni en la herejía ebionita. Las dos preguntas por el "cómo" de la cristología doceta y de la cristología ebionita han de ser necesariamente sustituidas por la pregunta por el "quién".

3. *Las herejías monofisita y nestoriana* (concilio de Calcedonia, luteranismo, kenóticos y crípticos)

1. El problema que aquí se debate es el de la divinidad de Jesucristo. ¿Cómo podemos concebir la persona de Dios si Dios se hizo verdadero hombre en Jesucristo? La evolución doctrinal de la teo-humanidad de Cristo configuró las teologías monofisita y nestoriana.

La significación histórico-salvífica de la persona de Jesús exigía que el acontecimiento histórico-salvífico tuviera lugar en la naturaleza humana. Según los monofisitas, era preciso que esta naturaleza humana, es decir, nuestra naturaleza, fuera totalmente asumida por Dios y, así, divinizada. Ψυσικὴ ἕνωσις, fue su lema. μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. No hemos de concebir, pues, a Cristo como un hombre individual, puesto que revistió la naturaleza humana como si se tratara de un vestido. Cierto es que padeció, anduvo sediento y lloró como los hombres, pero todo esto lo hizo porque *quiso,* no porque el hacerlo formara parte de su esencia. Todo dimanaba de la unidad que se había establecido entre la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo. Porque, si la naturaleza de Dios no se hacía visible en la nuestra, ¿cómo podía ser salvada, curada y divinizada nuestra naturaleza?

Sin embargo, los hechos bíblicos contradecían esta concepción. Jesús había sido un hombre individual, con todas las propiedades y limitaciones de la naturaleza humana, un hombre que lloraba, tiritaba y confesaba que no lo sabía todo. Los nestorianos ponían todo su empeño en la defensa de los hechos bíblicos en los que se manifestaba la plena humanidad de Jesucristo. Cristo es τέλειος ἄνθρωπος Así se vieron obligados a admitir en Cristo dos naturalezas distintas, la divina y la humana, totalmente separadas. Una de ellas — decían — era susceptible de sufrimiento, la otra no. Una unidad substancial de ambas naturalezas en Cristo sería una injuria al Creador. A lo sumo se podría hablar de una σχετικὴ ἕνωσις, de una unión con Dios según la voluntad. De este modo, la separación con respecto a Dios quedaba garantizada, y la mezcolanza o transformación evitada. Pero no se tuvo en cuenta entonces que ya no es posible hablar de una encarnación de *Dios,* si se da un

tan singular realce a la humanidad de Jesús como ocurre cuando se afirma de este modo la distinción de ambas naturalezas. Así, en oposición a lo que pretendían los monofisitas, quedó totalmente marginado el elemento histórico-salvífico. ¿Cómo había de ser redimida la naturaleza humana, si no se podía creer que existiera una unidad en Cristo?

La polémica suscitó una apasionada radicalización de ambas posiciones y puso de manifiesto el dilema insoluble que entrañaba la doctrina de las dos naturalezas. La concepción monofisita era más seria y más profunda; la concepción nestoriana estaba más cerca de la Biblia. En aquélla, dominaba el misterio de la unidad de las dos naturalezas, divina y humana; en ésta, la sensatez de una clara distinción entre ambas. En aquélla, el misterio de la unidad; en ésta, la razonabilidad de la dualidad. En aquélla, la divinización del hombre; en ésta, el *ethos* del siervo que se encumbra y que se une a la voluntad divina. En aquélla, el problema de la salvación; en ésta, la pregunta por la verdad. En aquélla, el fervor apasionado y la aseveración tenaz e intransigente; en ésta, la urgencia de claridad. Entre los defensores de la doctrina monofisita había figuras sacerdotales como Atanasio, por más que aún no pertenece abiertamente al monofisismo; entre los defensores de la doctrina nestoriana había laicos, ascetas y teólogos de la categoría de un Arrio. La radicalización y la contraposición total de pareceres eran inevitables.

Se alcanzó el punto culminante cuando el monofisita Eutiques de Constantinopla confesó: Mi Dios no es de la misma esencia que yo. No es un hombre individual, sino un hombre esencial. No tiene un σῶμα ἀνθρώπου, sino ἀνθρώπινον, Con esta afirmación radical, la μία φύσις fue defendida y al mismo tiempo descartada. Por otra parte, los nestorianos llegaron al límite de negar que María fuera θεοτόκος.

Éstos eran los extremos entre los cuales la Iglesia primitiva tuvo que pronunciarse sobre el *mysterium Christi*. Por un lado, tuvo que condenar la herejía monofisita porque en ella la naturaleza humana de Cristo era finalmente absorbida por la naturaleza divina, y porque el monofisismo desembocaba además en una especulación sobre la esencia de Dios y del hombre, y, en último término, afirmaba la identidad de ambos. (Más tarde, el monofisismo ejerció una poderosa influencia en la filosofía me-

dieval.) Pero, por otro lado, la Iglesia primitiva tuvo que condenar la herejía nestoriana porque en ella la humanidad y la divinidad de Cristo quedaban tan separadas una de otra que resultaba impensable la unidad de la persona de Jesucristo y ya no se podía hablar seriamente de una encarnación de Dios.

Exactamente contra estos dos extremos se pronunció el concilio de Calcedonia del año 451, con su formulación clásica de la doctrina sobre la teo-humanidad de Jesucristo: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν—, ἐν δύο φύσεσιν: ασυγχύτως καὶ ἀτρέπτως es decir, sin mezcla y sin cambio, Cristo no puede ser concebido como una metamórfosis de Dios — contra los monofisitas; ἀδιαιρέτως καὶ ἀχωρίστως, es decir, sin separación y sin distinción — contra los nestorianos.

Se trataba de afirmar la naturaleza totalmente divina y la naturaleza totalmente humana de Cristo; se trataba de afirmar un Jesucristo *único* con dos naturalezas.

¿Qué se dijo con la fórmula de Calcedonia? Pues se declaró imposible y no permitida toda posibilidad de pensar lo divino y lo humano de Jesucristo juntos, o fundidos, o como una relación de factores esenciales. Es decir, se formularon unas puras negaciones: ni siquiera quedó en pie una sola determinación positiva del pensamiento para decir lo que acontece en el hombre-Dios Jesucristo. Con ello, el misterio queda acotado únicamente como misterio, y como tal hemos de concebirlo. El acceso a este misterio queda reservado tan sólo a la fe. Todas las formas de pensamiento han sido destruidas. Tras la resolución de Calcedonia, ya no es lícito hablar objetivamente de la divinidad y de la humanidad de Cristo, ni deslindarlas mutuamente como realidades objetivas. Ya no es posible pensar un concepto de Dios y, luego, trazar unas lindes dentro de él. Sin razón se ha reprochado al concilio de Calcedonia que fuera expresión o fundamento de la teología escolástica. Sin razón se le ha reprochado asimismo que fuera una solución de compromiso en una querella de teólogos. Desde el concilio de Calcedonia, el teólogo que cultiva la cristología ha de moverse en la tensión conceptual de estas fórmulas negativas y mantenerla. El concilio llega a realizar aquello que expresa la conocida fórmula de la constitución suiza: *Dei providentia et hominum confussione.* Se suprime en su propia figura, es decir, muestra la limitación de los propios conceptos en cuanto se sirve de ellos. Al hablar,

habla de las "naturalezas", pero expresa los hechos de tal modo que el concepto mismo de "naturalezas" se evidencia como inadecuado. Trabaja con conceptos a los que tacha de fórmulas heréticas tan pronto como no son usados de un modo contradictorio y paradójico. Lleva a su culminación el concepto de substancia, que es subyacente a la relación entre las dos naturalezas, y luego lo suprime. A partir de este momento, ya no estará permitida ninguna afirmación sobre la substancia de Jesucristo. La especulación sobre sus naturalezas ha tocado a su fin, la idea de substancia ha sido superada. Si pudiera pensarse en una continuación del concilio de Calcedonia, en modo alguno podría tratarse de una nueva reflexión acerca de las relaciones entre ambas naturalezas de Cristo, sino de algo acerca de lo cual todavía tenemos que hablar. El concilio de Calcedonia es una afirmación objetiva, pero viva, que volatiliza todas las demás formas de pensar. En sus formulaciones negativas, expresa el ideal de una afirmación teológica conciliar. Clara y paradójicamente mantiene vivo lo que, en lo sucesivo, va a ser doctrina ortodoxa: Cristo es una sola persona con dos naturalezas.

2. Partiendo del concilio de Calcedonia, la tradición protestante ha experimentado una enorme evolución. La fórmula ortodoxa: Cristo es una sola persona con dos naturalezas, seguía siendo válida; pero, ¿qué interpretación correcta cabía darle en el sentido del concilio de Calcedonia, es decir, de tal modo que incluyera tanto el motivo soteriológico como los hechos bíblicos? La descripción de las dos naturalezas de Cristo debía implicar la afirmación de que Dios es totalmente hombre. Pero, ¿cómo Jesús de Nazaret pudo ser omnipotente y presente y, no obstante, únicamente hombre? ¿Cómo Dios pudo padecer en Cristo, cómo pudo no ser omnipotente y omnisciente en Cristo? Era absolutamente necesario que la respuesta a tales preguntas no hiciera problemática la divinidad de Cristo ni aniquilara su humanidad.

Apoyándose en el esquema mental de las dos naturalezas en una sola persona, el luteranismo creó la doctrina de la *comunicación idiomática*, es decir, de la *unio hypostatica*, la especulación más sagaz a que ha llegado la teología en la cuestión cristológica.

Con esta doctrina el luteranismo reafirmó sin ambages el su-

puesto de que hemos de conservar necesariamente la integridad de las dos naturalezas en Cristo: la naturaleza divina en su inmutabilidad y eternidad esencial, y la naturaleza humana en su mutabilidad y caducidad final. Pero, antes de concebirlas en su unidad integral en la Persona única, el luteranismo las pensó aún como primordialmente aisladas entre sí. De este modo se llegó a lo que el concilio de Calcedonia había prohibido. La naturaleza humana, por ejemplo, no conservó ante todo su carácter totalmente humano en la doctrina de la impecabilidad de la naturaleza humana de Jesús.

La primera afirmación a la que se llegó — según el supuesto aislamiento — fue: gracias a una *unitio* ambas naturalezas se emparejan en una *unio.* Esta *unio* se caracteriza por el hecho de que la naturaleza divina — *mere active* — determina a la naturaleza humana — *mere passive.* La naturaleza divina es activa y personificadora: empapa a la naturaleza humana pasiva como el fuego al hierro. El resultado es la *unio personalis,* que constituye el nexo real e indisoluble de ambas naturalezas. El Logos divino no existe sino en la *sarx.* Sólo inseparablemente unido al hombre existe como el Encarnado.

Esta *unio* de Logos y sarx significa, por ambas partes, la *communio naturarum,* su perfecta περιχώρησις (Jn 1, 14; Col 2, 9; Hbr 2, 14). Si la *unio personalis* expresaba la unidad de Dios y hombre, la *communio naturarum* expresa la unión de las dos naturalezas, divina y humana.

La *communio naturarum* halla su expresión en la doctrina de las *propositiones personales.* Éstas afirman que lo concreto de una naturaleza singular cualquiera puede manifestarse por lo concreto de las demás. De este modo se puede y se debe afirmar: el hombre (Jesús) es Dios; y: Dios es hombre. Pero ni se puede ni se debe decir: la humanidad es la divinidad, o viceversa. Así, lo concreto de Dios y lo concreto del hombre se afirman mutuamente, pero queda salvaguardada la integridad de ambas naturalezas.

El nexo así descrito de las dos naturalezas posibilita lo que en último término es decisivo: la *communicatio idiomatum* (Col 2, 9). Esta doctrina enseña la participación recíproca y el intercambio de las propiedades particulares de las dos naturalezas. Se concibe de tres formas:

*a*) el *genus idiomaticum* (primum genus): lo que puede afir-

marse de una o de otra naturaleza, puede también predicarse de la persona del Dios-hombre total. "Jesús ha nacido" puede, pues, significar asimismo: "Cristo, el Hijo, Dios ha nacido"; o bien: "Jesús padece", también puede significar: "Cristo, el Hijo de Dios, Dios padece".

*b*) el *genus apotelesmaticum* (tertium genus): las acciones salvíficas que pueden afirmarse de la persona de Jesucristo, pueden predicarse asimismo de cada una de sus naturalezas. La frase: "Jesucristo nos limpia de todo pecado", puede también significar: "La sangre de Jesús nos purifica". Ambas naturalezas participan de cada acción en la que Cristo ejerce su función (1 Jn 1, 7).

*c*) el *genus maiestaticum* (secundum genus). En virtud de los dos genus *a*) y *b*), también podemos hablar ahora de las relaciones que tienen entre sí ambas naturalezas. ¿Están en mutua e inmediata relación las dos naturalezas, divina y humana? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cómo lo están? La explicación de este genus constituye, para Lutero, la cuestión decisiva. *Genus maiestaticum* significa que los predicados de la eterna divinidad pueden y deben ser afirmados asimismo de la naturaleza humana. Hemos de decir, pues: "Jesús es omnipotente, Jesús es presente". De lo que aquí se trata es del *est* de la institución de la eucaristía. También la humanidad de Cristo debe ser concebida en su ubicuidad.

El *genus maiestaticum* es el núcleo de la cristología luterana. Pero, precisamente en este punto, entra en conflicto con las afirmaciones bíblicas. Es palmario el riesgo de caer nuevamente aquí en el monofisismo, convirtiendo a la humanidad en divinidad, o por lo menos se está muy cerca de afirmar una transmutación de la naturaleza divina en la humana. En la *Formula Concordiae* (art. VIII, 5: "De persona Christi") se afirma: "Puesto que ambas naturalezas están unidas personalmente, es decir, en una persona, creemos, enseñamos y confesamos que esta unión no es un nexo y una combinación en cuya virtud, es decir, en virtud de la unión personal, ninguna de ambas naturalezas deba tener nada en común con la otra, como ocurre en dos tablas ensambladas juntas que ni se dan ni se quitan nada una a otra; muy al contrario, aquí existe la más alta comunidad, la que Dios tiene verdaderamente con los hombres. De esta unión personal y de esta comunidad suprema e inefable fluye

todo lo demás que se afirma y se cree acerca de la humanidad de Dios y de la divinidad del hombre Cristo. Tal unión y comunidad de naturalezas fueron explicitadas ya por los antiguos doctores de la Iglesia con el símil del hierro candente y también con la unión del cuerpo y del alma en el hombre".

Los calvinistas protestaron enérgicamente contra esta cristología luterana y le opusieron tres objeciones:

*a*) la persona de Cristo así circunscrita ya no es la figura del Redentor de la que nos habla el Nuevo Testamento, puesto que ésta es más inmediata;

*b*) esta concepción luterana presupone una mutación en Dios. La esencia de Dios no puede ser jamás la esencia del hombre. Las esencias o naturalezas permanecen siempre separadas; sólo se unen las personas;

*c*) en el fondo, con el término de *genus maiestaticum* la cristología luterana ha dejado de hablar de la humildad real de Cristo.

Los calvinistas argüían: Cierto es que el Logos ha entrado en la sarx, pero no de tal forma que no exista también fuera de la sarx. El Logos perdura en su relación trinitaria y, por ende, existe asimismo *extra carnem.* No incurre en una unión necesaria e indisoluble con la carne. Por el contrario, existe una evolución en la naturaleza humana que, poco a poco, se va convirtiendo en perfecto instrumento de Dios, un instrumento ungido por el Espíritu Santo. No hay *genus maiestaticum* alguno y, por consiguiente, tampoco hay deificación alguna de la naturaleza humana. El primer principio es la sentencia: "Finitum *incapax* infiniti". Las naturalezas no están unidas entre sí sino por el rodeo de la persona. Esto significa que, contra la doctrina del *genus maiestaticum,* lo que se predica de una naturaleza puede predicarse también de la persona, pero no de la otra naturaleza.

Pero, ¿qué hicieron los calvinistas con ciertas afirmaciones neotestamentarias tales como aquella de que Jesús tiene poder para perdonar los pecados y resucitar a los muertos? Pues aquí introdujeron el concepto de la ἀλλοίωσις: "Esto es mi cuerpo", tenemos que interpretarlo simbólicamente. Lutero se opuso airadamente al concepto de la aloiosis, porque con tal concepto el Verbo dejaba de ser Verbo. Los calvinistas replicaron diciendo

que el Logos está en todas partes, pero, como hombre-Dios, se halla tan sólo en un lugar determinado.

La cristología calvinista puso todo su empeño en salvaguardar claramente lo que es de Dios y lo que es del hombre, pues la salvación depende de que se conserve pura la humanidad de Cristo. Los luteranos reprocharon a los calvinistas que concibieran la relación de las dos naturalezas como la relación existente entre dos tablas ensambladas, puesto que de no darse unión auténtica alguna entre ellas, lo que entonces estaría en juego sería la redención misma. Si Cristo sólo fuese Dios por la unción del Espíritu Santo, entonces cualquier hombre podría llegar a ser Dios. "Finitum *capax* infiniti, non per se sed per infinitum!"

El criterio decisivo para solventar esta disputa ha de buscarse en la Escritura. La dualidad abstracta de las naturalezas es tan abíblica como la unidad abstracta de la persona. En realidad, Lutero puede hablar de la humanidad y de la divinidad de Jesús como si fueran una sola naturaleza, porque lo que a él le interesa es concebir la humanidad de Jesucristo como divinidad. El niño de Belén *es* aquel "que no cabe en el ámbito mundano". De ahí brota, lozana, la doctrina del *genus maiestaticum*, según la cual la naturaleza humana es penetrada por la divina y conserva los atributos de esta naturaleza divina. De hecho Lutero se arriesga a no mantener separadas la naturaleza de Jesús y la naturaleza de Cristo.

3. Este peligro de desembocar en un hombre impregnado de Dios o en una "carne impregnada de Espíritu", no pasó inadvertido. La ortodoxia postluterana trató de evitarlo elaborando, en conexión con la doctrina del *genus maiestaticum*, la doctrina de los dos estados de Cristo. Se trataba de poder hablar unitariamente tanto del Jesús histórico, tal como lo describen los evangelios sinópticos, como del Cristo Dios-hombre redentor. Cristo ha pasado por dos estados distintos: el *status exinanitionis* (estado de humillación) y el *status exaltationis* (estado de exaltación). El sujeto de la *exinanitio* es, según la ortodoxia luterana, no el-que-se-hace-hombre, sino el-que-se-ha-hecho-hombre. Esto significa que la encarnación no es un acto del Logos que se humilla. La encarnación es eterna, incluso intratrinitariamente. La encarnación es, frente a la humillación, el concepto más extenso. El-que-se-ha-hecho-hombre se somete voluntariamente a la hu-

millación. La humillación es un atributo del Encarnado, no un atributo del Logos como tal. Para los calvinistas, en cambio, la encarnación ya fue humillación: el sujeto de la humillación es el Logos — ἄσαρκος — mientras que para los luteranos lo es el Logos ἔνσαρκος.

Pero, ¿qué significa esta humillación? Pues significa que la naturaleza humana no ejerció las propiedades y virtudes divinas durante la vida terrenal de Jesucristo. Pero inmediatamente surge la pregunta de cómo se ha de concebir este "no ejercicio". Caben dos posibilidades:

*a*) se trata de una renuncia real, de un vaciamiento fáctico de las posibilidades divinas en la humillación;

*b*) se trata de una ocultación, de la imposibilidad de que los poderes divinos se perciban durante la humillación de Jesús.

De este modo la doctrina de los dos estados culmina en la polémica surgida entre los *kenóticos* (los de Giessen, que se apoyan en Chemnitz; por ejemplo, Mentzer) y los *crípticos* (los de Tubinga, que se apoyan en Brenz; por ejemplo, Hafenreffer), quienes preguntan si Cristo ha participado de la soberanía universal de Dios durante su vida terrena.

Los crípticos defienden la teoría de la ocultación, κρύψις χρήσεως. Insisten en la necesidad de salvaguardar la identidad entre el hombre-Dios, tal como es desde la eternidad, y el Dios hecho hombre, tal como se ha comportado en la humillación. Luchan por la unidad de la persona de Cristo. Si el Ensalzado y el Humillado no son exactamente el mismo, todo se viene abajo. El que ha de padecer — dicen — es simultáneamente el que no ha de padecer. Los kenóticos les objetaron: si es así, entonces Cristo ni ha padecido ni ha muerto realmente. Todo es entonces mera apariencia y ficción. La cristología críptica ha incidido, de pronto, en el ámbito del docetismo.

Los kenóticos defienden la teoría de la renuncia, κένωσις χρήσεως. Insisten en que el texto de Fil 2 nos habla de una verdadera kénosis: Cristo ha muerto realmente después de padecer también realmente. Luchan por salvaguardar la naturaleza humana de Jesucristo. Quizá podría hablarse, no de una κένωσις κτήσεως, de una renuncia a los atributos divinos, sino de una renuncia a ejercitarlos. Una y otra vez Cristo se habría negado a utilizar sus fuerzas divinas. Los kenóticos se hallan, pues, muy próximos al extracalvinismo, puesto que también

ellos ponen en peligro la realidad de la renuncia y desembocan en la afirmación de un hecho tan sólo aparente, con lo que corren el peligro de dividir la persona de Jesucristo.

Una solución de compromiso unió finalmente a crípticos y kenóticos en una fórmula que nada significa: Cristo, en cuanto humillado, usó o dejó de usar sus fuerzas divinas cuando así quiso hacerlo. De este modo se pospone y omite la cuestión de la κτῆσις, de los atributos divinos, la cuestión propiamente teológica de la substancia. Cuando y donde Jesús quiere, deja que se perciba algo de sus propiedades divinas. No obstante, este nexo con los milagros suscita otro concepto de fe. La fe se vincula ahora al Dios que se hace visible, pero no a la ocultación de la cruz. Con ello se ha desplazado a otro plano la totalidad de la problemática cristológica. Quizás estos teólogos perseveran aún firmemente en la unidad de la persona de Cristo, del Dios-hombre, pero éste se divide ya en dos estados distintos. Quizá perseveran aún en la identidad del hombre-Dios, pero éste se divide ya en dos figuras, una oculta, otra visible. Cristo, empero, es *siempre* una sola persona con dos naturalezas.

4. En el siglo XIX se volvió a la doctrina de la kénosis. *Thomasius* y *Gess* la hicieron revivir. Les movía el mismo motivo que suscita la doctrina luterana de la condescendencia, aunque se haya desplazado el punto de partida. El sujeto de la humillación ya no es ahora el Dios hecho hombre, sino el mismo Logos. La sucesión de acontecimientos no es Logos-hombre-humillación, sino Logos-humillación-hombre. El Logos se humilla haciéndose hombre. El sujeto de la renuncia es el Logos ἄσαρκος, no el Logos ἔνσαρκος. Esta inversión significa una simplificación de la imagen de Cristo. La renuncia a las virtudes divinas se sitúa, para estos kenóticos modernos, más allá de Cristo, es decir, en un acto metafísico del Logos. De este modo, la imagen histórica de Jesucristo se ha liberado de la violencia interna que supone la represión de sus fuerzas divinas, como afirmaban los primeros kenóticos.

Sin embargo, siguió en pie el problema de determinar la índole de aquella renuncia. Thomasius intentó resolverlo al distinguir en Dios unos atributos inmanentes y otros atributos relativos. Los inmanentes son los que pertenecen a su esencia absoluta; los relativos son los que expresan la relación de Dios

con el mundo. La santidad, por ejemplo, el amor y la verdad son inmanentes, pero la omnipotencia, la omnipresencia y la omnisciencia son relativos. Cristo tomó para sí y ejerció los atributos inmanentes de Dios, pero no los relativos. Y esto significa precisamente que el hombre Jesucristo no es omnipotente, omnipresente y omnisciente, sino que dispone de la verdad, del amor y de la santidad de Dios.

Gess no estuvo de acuerdo con esta doctrina de emergencia y fue más allá de ella. Afirmó que, en Cristo, Dios se había despojado íntegramente de su esencia. En Cristo, Dios deja de ser Dios, para volverse a encontrar luego progresivamente en la creciente autoconciencia de Jesús. Pero ya Biedermann advirtió que esto constituía una kénosis absoluta de la razón y que, de este modo, ya no era posible alcanzar, en absoluto, representación alguna de nada.

Todos los intentos de la doctrina kenótica moderna han fracasado por dos razones:

*a*) No resulta comprensible la divinidad de Jesucristo, sino que queda disminuida cuando sólo una parte de Dios se hace hombre. Todo dimana del hecho de que ese Encarnado, que se nos revela en Jesús, sea Dios en su totalidad y en su omnipotente soberanía. Uno de los primeros principios teológicos ha de ser, como siempre, el de que Dios está en su total integridad allí donde está.

*b*) No resulta comprensible la humanidad de Jesucristo, si sólo se ve complementada por algunas virtudes divinas, puesto que en tal caso Cristo no deja de asemejarse a la figura de un semidiós que vive en la tierra.

Así, pues, la doctrina de la kénosis se esforzó en disminuir las exigencias de la esencia divina hasta que la naturaleza divina y la humana, finalmente armonizadas, se ensamblaran una con otra. Se refundieron los conceptos de Dios y del hombre y luego se trabaron de tal forma que ya no pudieran separarse. En tal caso, la menor desigualdad acarrea unas consecuencias catastróficas. Si el más pequeño detalle no encaja, fracasa todo el intento. Pero el intento de la doctrina kenótica fracasó ya en su proyecto.

Comparando esta doctrina con la del concilio de Calcedonia resulta evidente que supone un nuevo intento de suavizar y allanar algunas oposiciones contradictorias que se excluían mu-

tuamente. Los kenóticos creyeron que sería posible definir *in abstracto* las naturalezas humana y divina de tal modo que se acoplaran recíprocamente. Pero con ello sólo lograron reincidir en una simplificación del problema: el reconocimiento del Jesucristo real se convirtió en el reconocimiento de una elaboración teórica del Dios-hombre. Habían transgredido la prohibición de emplear categorías objetivas para resolver el problema de la relación Dios-hombre.

En la doctrina luterana de la *communicatio idiomatum*, la doctrina de la kénosis fue un complemento necesario del *genus maiestaticum*, al que los kenóticos añadieron el *genus tapeinoticum*. Pero, con la doctrina de la kénosis, la dogmática luterana se vio expuesta al peligro de negar la doctrina de las dos naturalezas del concilio de Calcedonia, en cuanto rebasara en algún punto sus determinaciones negativas. En la doctrina de la kénosis se ha elaborado una afirmación de Cristo, es decir, se ha contestado a la pregunta por el "cómo" en lugar de responder a la pura pregunta por el "quién". El concilio de Calcedonia también había dado una respuesta a la pregunta por el "cómo". Pero, en su misma respuesta, esta pregunta por el "cómo" aparecía ya superada. En su aferramiento negativo a oposiciones contradictorias, el concilio de Calcedonia supera incluso la doctrina de las dos naturalezas y afirma, en realidad, que la cuestión de "Jesucristo" no se puede dilucidar con el concepto de naturaleza, y que tampoco puede alcanzarse evidencia positiva alguna acerca de la unidad misma que se da en Jesús. Este sentido crítico del concilio de Calcedonia ha de seguir manteniéndose. Y eso sólo será posible allí donde se haya desechado todo pensamiento sobre la divinidad y la humanidad de Cristo como cosas dadas y donde no se parta ya aisladamente de las naturalezas de Cristo. El dato del que hay que partir es: el hombre Jesús *es* Cristo y es Dios. Este *es* no es posible deducirlo de nada. Es el postulado previo a todo pensamiento, y no podemos elaborarlo ulteriormente. Después del concilio de Calcedonia ya no podemos preguntar cómo hemos de concebir las dos naturalezas distintas que constituyen una sola persona, sino que la única y estricta pregunta a formular es ésta: ¿Quién es este hombre de quien hay testimonios de que es Dios?

## 4. *Las herejías subordinacionista y modalista*

Aquí se trata, en el contexto de las afirmaciones de la filiación divina de Cristo, de la ὁμοουσία de Jesucristo con Dios. Si no podemos hablar de una ὁμοουσία, todo tórnase de nuevo problemático. El concepto de la homoousía ha sufrido diversas transformaciones. Ahora hemos de entenderla, no como semejanza de esencia, sino como identidad de esencia. ¿Por qué es necesaria la afirmación de que Cristo es esencialmente idéntico al Padre, y por qué hemos de aferrarnos a esta afirmación? Porque sólo así puede salvarse el testimonio bíblico según el cual Dios mismo se ha revelado en Cristo. Sólo en este caso podemos hablar de revelación de Dios, puesto que el concepto de revelación implica que, en ella, Dios es idéntico a sí mismo. De lo contrario, no se trataría estrictamente de revelación, sino de una aparición o de una idea.

La afirmación de que Dios se hizo hombre nos obliga a afirmar que Jesucristo es esencialmente idéntico a Dios. Se intentó desviar la cuestión hacia un ὁμοιούσιος, pero esta fórmula estaba ya en la línea arriana con su defensa del ἀνόμοιος.

El máximo interés de los *subordinacionistas* se cifraba en la defensa de la unidad y la monarquía de Dios. Si hubiera que aceptar a un segundo Dios, se ofendería y destruiría esta unidad y esta monarquía divinas. Por eso sólo podía concebirse a Jesús como ἀνόμιος o, a lo sumo, como ὅμοιος a Dios. Únicamente así parecía posible salvaguardar la unidad de Dios. Sin embargo, esta doctrina redundó en perjuicio de la revelación. Porque sólo hay revelación allí donde se habla del Hijo como esencialmente idéntico al Padre, y sólo en semejante revelación acertamos a ver una decisión sobre nuestra vida. Se maniobraba, pues, con la alternativa: unidad de Dios o revelación de Dios. Y aquí está el error de toda cristología subordinacionista. Porque no es éste el verdadero camino a seguir para salvaguardar la unidad de Dios, sino que esta alternativa es la que atenta verdaderamente contra la unidad de Dios. Donde se concibe a Cristo como un hombre elevado a la dignidad divina, un hombre que por su esencia no es Dios sino hombre y que es adorado como semidiós, allí es donde se niega de raíz la unidad de Dios debido precisamente a este semidiós que se interpone

entre Dios y el hombre, y, desde este momento, queda abierta la puerta al politeísmo. Donde por razón de la unidad de Dios se reduce su revelación, allí precisamente es donde se destruye esta unidad. El arrianismo moderno, que adora en Jesús al genio y al héroe, lesiona la revelación y, con ella, la unidad de Dios.

El *modalismo*, por su parte, fue un intento obvio de concebir juntas la unidad y la revelación. Cristo es el πρόσωπον de Dios, es decir, la forma fenoménica de Dios, la segunda de las tres figuras de Dios (Schleiermacher). Habría que preguntar, no obstante, a los modalistas si se toman realmente en serio la revelación. El encuentro de Dios con el hombre, ¿lo realiza Dios con todo su ser? ¿Se ha salvado al menos su unidad? ¿O la habremos menoscabado por hallarnos vinculados a una apariencia fenoménica y no al Dios verdadero?

El concepto de revelación y el monoteísmo se postulan mutuamente. Un concepto reducido de revelación destruye el monoteísmo. O bien Cristo, como Dios de la revelación, es esencialmente idéntico a Dios, o bien el monoteísmo se derrumba junto con la revelación. Ni los subordinacionistas ni los modalistas se toman en serio la revelación íntegra, y por eso nos ofrecen unas soluciones falsas: los primeros, la del Hijo adoptivo; los segundos, la del *prósopon* Cristo. La persona de Cristo es la correlación indisoluble entre la plena revelación y la plena identidad de esencia. De nuevo hemos de repetir ahora el principio formal cristológico de la dualidad y la unidad: dos naturalezas y una sola persona, dos estados y un solo Dios-hombre, dos personas divinas (Padre e Hijo) y sin embargo un solo Dios.

## III. La aportación de la cristología crítica

La cristología crítica se propone establecer las necesarias distinciones y delimitaciones frente a un Jesucristo inauténtico, y unas tales acotaciones afectan no sólo a los contenidos teológicos falsos sino también a las formas de pensar inadecuadas.

Hemos de señalar como contenidos teológicos falsos todos aquellos textos cuyas afirmaciones sobre Jesucristo son rigurosamente unívocas. Quien predica la divinidad de Cristo de un modo tan unívoco que esta divinidad destruye la humanidad de Cristo, se convierte en un doceta. Quien predica la humani-

dad de Cristo de tal modo que la divinidad aparece como la suprema, más alta y virtuosa creación del hombre, se condena por ebionita. Quien acentúa la unidad de la persona de Cristo sin proclamar al mismo tiempo la dualidad de su divinidad y humanidad, se ve recusado por monofisita o cae en el nestorianismo. La cristología crítica pone de manifiesto los límites entre los cuales son válidas las afirmaciones que se han dado anteriormente sobre el hecho "Jesucristo". Se revuelve contra la absolutización de una afirmación y sostiene únicamente aquellas aseveraciones a las que limite y respalde otra afirmación que les sea contradictoria. Pero, con esto, estamos hablando ya de las formas de pensamiento en las que se realiza el pensar teológico.

Todo el pensamiento de la Iglesia primitiva se basó en el concepto de οὐσία, naturaleza, esencia. Este concepto fundamenta el pensamiento cristológico. La teología liberal creyó que la introducción de este concepto en el ámbito de la cristología había helenizado y, con ello, corrompido la comprensión evangélica de Jesucristo. Contra esto hemos de decir tan sólo que no existe ningún producto mental que, en su esencia, sea más opuesto al pensamiento griego que el concilio de Calcedonia. La Iglesia primitiva no concibe la *ousía* bajo el esquema de la oposición entre la naturaleza y el *ethos* (Ritschl), sino que en ella significa realmente la esencia de Dios, la cosa en sí, la totalidad de Dios o, también, la totalidad del hombre. El yerro radica en otro punto. No está en el hecho de que el concepto de *ousía* haya cambiado la intelección moral en física, sino en el hecho de que se hable de la esencia de Dios y de la esencia del hombre en forma teorizante y objetiva. De esta forma, se las considera como dos objetividades mutuamente discernibles que se unen en Jesucristo por vez primera. Pero la relación entre Dios y hombre no puede concebirse como una relación entre objetividades, sino únicamente como relación entre personas. Además, nada puede saberse ni de Dios ni del hombre antes de que Dios se haya hecho hombre en Jesucristo. La ventaja del concepto de *ousía* frente a un entendimiento dinámico de esta cuestión (Pablo de Samosata) radica en que este concepto considera la salvación, ya desde un principio, como universal. A partir de aquí, la realidad de la salvación puede concebirse de un modo distinto de como se la concibe allí don-

de todo depende del acto voluntario y dinámico del hombre y donde la naturaleza sufre un proceso de divinización. También la concepción dinámico-liberal parte de dos esencias separadas, pero no allana la dificultad. Esta concepción postula y construye al Dios-hombre desde la presciencia de dos esencias aisladas, en vez de mantener como presupuesto el hecho previamente dado del hombre-Dios.

Este presupuesto constituye el resultado de la cristología crítica. Las formas del pensar de objetividad, tanto en su configuración natural como en la dinámica, son en último término rechazadas y eliminadas. La cristología crítica, al aludir al hecho en sí, prohíbe tales formas de pensamiento. Sólo partiendo del mismo hecho se puede saber quién es Dios. Podemos resumir en tres apartados la aportación de la cristología crítica:

*a*) Una afirmación unilineal, positiva e inmediata sobre Jesucristo ha sido superada y disociada en las dos aseveraciones contradictorias y, por lo mismo, mutuamente opuestas del concilio de Calcedonia.

*b*) El pensamiento objetivo ha sido superado inmanentemente por cuanto choca con sus propios límites. Toca a su fin allí donde tiene que reconocer a su opuesto contradictorio con la misma necesidad que a sí mismo. El reconocimiento de este fin da paso a lo simplemente real.

*c*) La pregunta por el "cómo" ha sido superada por la disociación inmanente de ella misma. Tal pregunta está en relación inmediata con el pensamiento objetivo. Éste produce por sí mismo la pregunta por el "cómo", pero no puede contestar el "cómo" de la unión entre Dios y hombre. Si se plantea la pregunta por el "cómo" en Cristo, se está retornando al concilio de Calcedonia, en el cual la pregunta por el "cómo" se ha anulado a sí misma. Y tras ella queda la referencia al: "¿Tú, quién eres?" En definitiva, es el mismo concilio de Calcedonia el que formula la pregunta por el "quién".

En cristología no podemos retroceder más allá de estos resultados. Pero, ¿cómo podremos elaborar ahora una cristología positiva sobre el fundamento de la cristología crítica?

## IV. La cristología positiva

### 1. *El Encarnado*

La cuestión cristológica no puede formularse preguntando: ¿Cómo es concebible el Encarnado?, sino: ¿Quién es el Encarnado? No es el hijo adoptado por Dios, ni es el Dios revestido de elementos humanos. Es el Dios que se ha hecho hombre, tal como nosotros nos hemos hecho hombres. Nada humano le falta. No hay ningún elemento de este mundo y del hombre que Jesucristo no haya asumido. Esto nunca hemos de dejar de afirmarlo frente a la doctrina de la enhipóstasis. Jesucristo tuvo su hipóstasis propia, humana, individual, y su modo humano de existir. El hombre que soy yo, lo fue también Jesús. Sólo para Él es realmente válido aquello de que "nada humano le es ajeno". Y de este hombre decimos: Éste es Dios para nosotros.

Con eso no queremos decir dos cosas:

*a*) que nosotros, precindiendo de Jesucristo, ya supiéramos anticipadamente qué y quién es Dios, para luego aplicarlo a Cristo, en el sentido de una afirmación inmediata de identidad; todo cuanto aquí cabe decir es fruto de nuestra visión de Cristo o, mejor dicho, es lo que este hombre, Cristo, nos impele a decir;

*b*) que la afirmación: Este hombre es Dios, añada algo a su humanidad. Esto es esencial. Contra semejante aseveración podría objetarse que al hombre Jesús se le ha añadido algo que nosotros no poseemos: la divinidad. Tal objeción es correcta, pero en este punto hemos de andar con tiento. Dios y hombre en Cristo no hemos de pensarlos sirviéndonos de un concepto de naturaleza (esencia, *ousía*). El "ser Dios" de Jesús no constituye una prolongación de su "ser hombre". Tampoco es un aditamento al "ser hombre" alcanzado por Jesús. Es una afirmación que afecta a este hombre verticalmente, desde arriba. No es que le quite ni que le añada nada, sino que cualifica de Dios a la totalidad de este hombre Jesús. Es juicio y palabra de Dios sobre este hombre. Pero esta cualificación, este juicio y esta palabra de Dios, que "viene de lo alto", no hemos de concebirlos a su vez como algo que se le añade. Porque, a diferencia de lo

que suele entenderse por adición, esta palabra de Dios, que viene de lo alto, es el mismo hombre Jesucristo. Y como que Jesucristo *es* también el juicio de Dios sobre sí mismo, por eso Jesucristo se remite a la vez a sí mismo y a Dios.

Con ello se ha logrado impedir que se unifiquen dos factores aislados y evidentes. La fe considera a Jesús, el hombre, como Dios. Cree en Él en cuanto hombre, y no a pesar de su humanidad o por encima de ella. En el hombre Jesús se enciende la fe en el Verbo. Jesucristo no existe en una naturaleza divina, en una *ousía*, substancia, esencia, es decir, en una forma descriptible y previa, sino en la fe en Dios. Una esencia divina así no existe. Si se ha de describir a Jesucristo como Dios, no se puede hablar de semejante esencia divina, ni de su omnipotencia y omnisciencia, sino que hay que hablar de este hombre débil que vive entre pecadores, de su pesebre y de su cruz. Si nos referimos a la divinidad de Jesús, entonces es cuando hemos de hablar precisamente de su debilidad. La cristología ve la totalidad del hombre Jesús histórico y afirma de Él que es Dios. No mira primero una naturaleza humana y luego, por encima de ella, la naturaleza divina, sino que tiene que habérselas con un hombre, Jesucristo, que es íntegramente Dios.

Las narraciones evangélicas del nacimiento y del bautismo de Jesús se hallan una al lado de la otra; pero mientras que en el nacimiento se alude íntegramente al mismo Jesús, en el bautismo se alude, en cambio, al Espíritu Santo que viene de lo alto. Con la doctrina de las dos naturalezas resulta ciertamente difícil concebir unitariamente estas dos historias del nacimiento y del bautismo; pero es que en sí mismas no responden a la doctrina de las dos naturalezas. Si prescindimos de esta doctrina, entonces en una historia se nos habla del ser del Verbo de Dios en Jesús, y, en la otra, del descenso del Verbo de Dios sobre Jesús. El niño del pesebre es íntegramente Dios: véase la cristología de Lutero que aparece en las canciones navideñas. La vocación del bautismo es la confirmación del primer acontecimiento: no hay en ella el menor rastro de adopcionismo. El pesebre muestra al hombre que es Dios. El bautismo muestra, a partir de Jesús, al Dios que nos llama.

Por consiguiente, al hablar de Jesucristo como Dios, no podemos hacerlo como si fuera el representante de una idea de Dios que se halla en posesión de las propiedades de omniscien-

cia y omnipotencia — ¡no existe esta esencia divina abstracta! —, sino que hemos de hablar de su debilidad, del pesebre y de la cruz: este hombre no es, en absoluto, un Dios abstracto.

En sentido estricto, no es preciso hablar de la encarnación: sólo deberíamos hablar del Encarnado. La encarnación se sitúa íntegramente en el ámbito de la pregunta por el "cómo". Y esta pregunta por el "cómo" sirve de fundamento a la hipótesis del nacimiento virginal. Tanto histórica como dogmáticamente, esta hipótesis es problemática. El testimonio bíblico sobre el nacimiento virginal es incierto. Pero si el testimonio bíblico describiera el hecho real, tampoco deberíamos conferir una importancia especial a la oscuridad dogmática sobre este punto. La doctrina del nacimiento virginal sirve para expresar la encarnación de Dios, pero no precisamente para expresar lo único que interesa: el hecho del Encarnado. Pero, ¿no falla también incluso en el punto decisivo de la misma encarnación, al venir a decir que Jesús no es un hombre exactamente igual a nosotros? Igual que en la Biblia, también ahora esta cuestión queda sin decidir, precisamente porque en el relato evangélico no está decidida.

El Encarnado es el Dios glorificado: "El Verbo se hizo carne y vimos su gloria". Dios se glorifica en el hombre. He aquí el postrer misterio de la Trinidad. La humanidad ha entrado a formar parte de la Trinidad; no desde la eternidad, pero sí "desde ahora hasta la eternidad", la humanidad contempla al Dios trinitario como Encarnado. La glorificación de Dios en la carne es, al mismo tiempo, la glorificación del hombre que ha de tener vida eterna con el Dios trinitario. No es justo, pues, considerar la encarnación de Dios como juicio de Dios sobre el hombre. Incluso en el juicio final, Dios seguirá siendo el Encarnado. La encarnación es el mensaje de la glorificación de Dios, el cual se honra de ser hombre. No hemos de olvidar que la encarnación es primordialmente la verdadera revelación del Creador en la creatura, y no una revelación oculta. Jesucristo es la imagen manifiesta de Dios.

No hemos de concebir la encarnación divina como una deducción de una cierta idea de Dios, en la cual estuviera ya implícita en cierto modo la humanidad, como así lo propugna Hegel. Aquí nos referimos al testimonio bíblico: "Vimos su gloria". Al decir que la encarnación es la glorificación de Dios,

no hemos de incurrir en una idea especulativa de Dios, de la que se deduzca necesariamente la encarnación. Fundar especulativamente la doctrina de la encarnación en una idea de Dios convertiría la libre relación del Creador con la creatura en una relación lógicamente necesaria. La encarnación es contingente. Dios se vincula libremente a la creatura y se glorifica libremente en el Encarnado.

¿Por qué todo esto parece extraño e inverosímil? Porque la revelación de la encarnación en Jesucristo no es una glorificación visible de Dios, puesto que este Encarnado es asimismo el Crucificado.

## 2. *El Humillado y el Ensalzado*

Cuando consideramos la humillación y el ensalzamiento de Cristo, no inquirimos por la naturaleza de lo divino y de lo humano en Él, sino por su modo de existir como hombre. Desconocemos por completo lo que en su esencia es tanto su divinidad como su humanidad. Lo que nos preocupa es la forma de existir del que se ha hecho hombre. Humillación no significa aquí que el Encarnado sea más hombre y menos Dios; no se trata, pues, de una limitación de Dios. Pero ensalzamiento tampoco significa que el Encarnado sea más Dios y menos hombre. En su humillación y en su ensalzamiento Jesús sigue siendo íntegramente Dios e íntegramente hombre. La afirmación: Éste es Dios, se ha de predicar exactamente en la misma forma tanto del Humillado como del Ensalzado.

Del Humillado decimos: Éste es Dios. En su muerte no se hace visible ninguno de sus atributos divinos. Al contrario, lo único visible es un hombre que agoniza y desespera de Dios. Pero de Él decimos: Éste es Dios. Quien no pueda decir esto, no sabe lo que significa que Dios se hiciera hombre. En la encarnación se revela Dios sin ocultación alguna. Lo que está presente en la forma existencial de la humillación no es ni el Logos ni la divinidad o la humanidad de Cristo, sino la persona misma del Dios-hombre, y ésta íntegramente. Cristo se oculta en la oscuridad de este escándalo. El principio de la humillación no es la humanidad de Cristo, sino la ὁμοίωμα σαρκός (Rm 8, 3). Con el ensalzamiento esta humillación desaparece, pero la humanidad de Cristo perdura eternamente.

La cuestión no se formula, pues, preguntando: ¿*Cómo* puede ser Dios un hombre humillado?, sino más bien: ¿*Quién* es este hombre-Dios humillado? Hemos de separar con todo rigor la doctrina de la encarnación y la doctrina de la humillación. La manera de existir de la humillación es un acto del Encarnado. Pero esto no significa, naturalmente, que podamos separar este acto del acto de la encarnación, sino que el hombre-Dios de la historia siempre es el Dios-hombre humillado desde el pesebre hasta la cruz.

¿En qué se expresa este modo de existir peculiar de la humillación? En el hecho de que Jesucristo asume la carne de pecado. La humillación está condicionada por el mundo sometido a maldición. La encarnación está referida a la primera creación, la humillación a la creación caída. Por la humillación Cristo entra voluntariamente en el mundo del pecado y de la muerte. Y entra en él de tal modo que se oculta en la debilidad y no se da a conocer como hombre-Dios. No anda por el mundo con los regios vestidos de una μορφὴ θεοῦ. Su reivindicación como hombre-Dios bajo esta figura del Humillado, tiene que suscitar oposición y hostilidad. Anda de incógnito como pordiosero entre los pordioseros, como paria entre los parias, como desesperado entre los desesperados, como agonizante entre los moribundos. Anda también como pecador, incluso quizá como *peccator pessimus* (Lutero), entre los pecadores, y como inocente entre los pecadores. Y aquí es donde surge el problema central de la cristología.

La doctrina de la impecabilidad de Jesús no es un tema cualquiera, sino el punto central donde se decide todo cuanto llevamos dicho. La cuestión puede formularse así: Jesús, como hombre-Dios humillado, ¿ha entrado totalmente en el pecado humano? ¿Ha sido, como nosotros, un hombre con pecado? Si la respuesta es negativa, ¿acaso puede entonces haber sido realmente hombre? Mas si la respuesta es afirmativa, ¿puede acaso ayudarnos realmente? ¿Puede acaso sacarnos de nuestra miseria, si también Él está hundido en ella?

Aquí todo depende de la significación que pueda tener la ὁμοίωμα σαρκός. Esta expresión indica la imagen real de la *sarx* humana, es decir, que la *sarx* de Jesucristo es nuestra propia *sarx*. La tentabilidad en cuanto al pecado y el libre albedrío son elementos esenciales de nuestra *sarx*. Cristo ha asumido la

debilidad de toda *sarx*. Pero entonces, ¿en qué se diferencia de nosotros? De momento, en nada. Es hombre como nosotros, fue tentado como nosotros, y de un modo más peligroso aún que nosotros. También su *sarx* se oponía a la voluntad de Dios. No fue la perfección consumada. Siempre estuvo en lucha. Hizo aquello que, por lo menos desde fuera, parecía pecado: se encolerizó, fue duro con su madre, huyó de sus enemigos, violó la ley de su pueblo, propugnó la resistencia contra las autoridades civiles y religiosas de su país. A los ojos de los hombres debió ser un pecador. Participó de la existencia pecadora de los hombres hasta unos límites incognoscibles.

Todo depende, sin embargo, del hecho de que fue *Él* quien asumió la *sarx* con su tentabilidad y su libre albedrío, de que fue *Él* quien hizo esto y lo otro, que al espectador podrá parecerle pecado y delito y habrá de valorarlo como tal. Pero, precisamente porque fue *Él*, estas afirmaciones se iluminan con una nueva luz. Es ciertamente la *sarx* humana la que *Él* asume — pero por ser *Él* quien la asume, esta *sarx* pierde todos sus derechos. Es *Él* quien determina el juicio sobre su acción. Tiene miedo como nosotros, pero es su miedo. Se siente tentado como nosotros, pero es su tentación. Se halla en la perdición como nosotros, pero por hallarse *Él* en la perdición, nos ha salvado a nosotros. Por ser *Él*, tiene que exponerse y sufrir las más duras, las más escandalosas afirmaciones contra *Él*, que es precisamente el hombre-Dios humillado. Se ha hecho realmente pecador por nosotros y ha sido crucificado como *peccator pessimus*. Lutero dice que Jesús fue asimismo ladrón, asesino y adúltero como nosotros, ya que lleva los pecados del mundo, y así señala el último abismo de todas las afirmaciones cristológicas. Pero precisamente por llevar los pecados del mundo como ningún otro, Él es el impecable, el santo, el eterno, el Señor, el Hijo del Padre.

No es posible hacer aquí la menor componenda entre las dos aseveraciones de pecador y de impecable, como si se pudiera separar la humillación de la ὁμοίωμα σαρκός. Jesús es íntegramente hombre, considera que la ley es justa, es ejecutado, *y* así quita al pecado su fuerza. Se halla totalmente inmerso en la ὁμοίωμα σαρμός y en la perdición, igual que nosotros, *y*, sin embargo, está sin pecado. La ὁμοίωμα σαρκός también se refiere a Él en su ámbito de pecado, pero se refiere a *aquel* que,

no obstante, está sin pecado. Sin ánimos de establecer una componenda, hemos de decir: Es *Él*, y no la ὁμοίωμα σαρκός, quien está sin pecado, pero no quiere ser distinto de esta ὁμοίωμα σαρκος. La cristología no puede evitar esta paradoja.

La formulación de la impecabilidad de Jesús falla cuando se examina cualquier acto de Jesús. Sus acciones tienen lugar en la ὁμοίωμα σαρκος. No son impecables, sino equívocas. En ellas se puede y se debe ver tanto lo bueno como lo erróneo. Cuando uno quiere permanecer en el incógnito, constituye una ofensa decirle: Sólo con verte te he reconocido (Kierkegaard). Por ello no hemos de fundamentar la impecabilidad de Jesús en sus acciones. La manifestación de la impecabilidad de Jesús en sus acciones no es un juicio moral objetivo, sino un artículo de fe en cuya virtud Jesús, que es quien realizó estas acciones equívocas, es eternamente sin pecado. La fe afirma: el tentado es el vencedor, el luchador es el perfecto, el injusto es el justo, el réprobo es el santo. También la impecabilidad de Jesús existe en el incógnito. "Bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí" (Mt 11, 6).

El Dios-hombre humillado es escándalo para los judíos, es decir, para los hombres piadosos. Escandalosa es la ambigüedad histórica. Porque precisamente el piadoso y el justo no obran como Jesús. Para el piadoso es incomprensible la pretensión de este hombre, su reivindicación de que Él no sólo es un hombre piadoso, sino además el Hijo de Dios, por cuanto viola toda ley: "Los antiguos dijeron, pero yo os digo..." Incomprensibles son los plenos poderes que se arroga: "Pero yo os digo" (Mt 5, 21) y "Tus pecados te son perdonados" (Mt 9, 2). He aquí el núcleo del escándalo. Si Jesús no hubiese sido totalmente hombre, si hubiese sido una naturaleza divinizada, seguramente se hubiera transigido con esta pretensión suya. Si hubiese hecho los milagros que se le pedían como prueba, seguramente se le hubiera creído. Pero, precisamente cuando se trató de signos y milagros, Jesús retornó al incógnito y no ofreció ninguna constatación visible. Así creó el escándalo. Y, sin embargo, de esto depende todo. Si hubiera respondido con un milagro visible a la pregunta que le hicieron acerca de sus plenos poderes, entonces ya no sería válida la aseveración de que fue tan íntegramente hombre como todos nosotros. En el momento decisivo, cuando se trataba de saber si Él era el

Cristo, se habría producido la excepción. Por ello la ocultación tiene que hacerse tanto más densa cuanto más próxima se halla la revelación; el incógnito ha de ser tanto más impenetrable cuanto más apremiante es la pregunta por el Cristo.

Esto indica que la figura del escándalo es aquella en la que Cristo posibilita la fe. Dicho de otro modo: la figura de la humillación es la figura del Cristo "pro nobis". Por esta figura, Él se nos quiere dar en nuestra libertad. Si Cristo se hubiera justificado con un milagro, nosotros "creeríamos", sí, en la teofanía visible de la divinidad, pero nuestra fe no sería la fe en el Cristo "pro me". No sería la nuestra una conversión interior, sino un reconocimiento. Creer en los milagros es creer en una epifanía visible. Cuando afirmo un suceso milagroso, en mí nada ocurre. La fe, en cambio, está allí donde uno se entrega de tal modo al hombre-Dios humillado que es capaz de arriesgar su vida por Él, por absurdo que esto parezca. Hay fe allí donde se renuncia a todo intento de afianzarla por medio de algo visible. Ésta es la fe en Dios y no en el mundo. La única certeza que la fe admite es la misma palabra por la que Cristo me sale al encuentro.

Quien busca señales de comprobación, ése sigue siendo siempre el mismo. Nada cambia en él. Quien por el escándalo reconoce al Hijo, ése es creyente en el sentido del Nuevo Testamento. Ése ve al Cristo "pro nobis"; ése se ha renovado y reconciliado. El escándalo del incógnito y de la equívoca figura del Cristo "pro nobis" es a la vez el combate incesante de la fe. Este combate, sin embargo, nos enseña a prestar atención a la palabra (Is 28, 19). Y de la palabra brota la fe.

¿Cómo ha de entenderse, no obstante, el hecho de que Jesús realizara milagros? ¿No constituyen tales milagros la ruptura del incógnito? Y si el incógnito desaparece, aunque sólo sea una vez, ¿no se convierte todo en un juego? ¿Habremos de considerar, con la teología liberal, que los milagros son una mera fantasía histórica? ¿O tendremos que retornar aquí de nuevo a la doctrina de las dos naturalezas? ¿Tendremos que admitir un *genus maiestaticum*? Sencillamente, no. Porque los milagros no suponen ninguna ruptura del incógnito. El mundo religioso antiguo andaba lleno de taumaturgos y salvadores. En este aspecto, Jesús no era el único. El ámbito de los milagros no se identifica con el ámbito de Dios. Cierto es que los milagros se alzan sobre

el mundo de la cotidianidad, pero se sitúan tan sólo a otro nivel dentro del mismo mundo creado. El concepto subordinado al milagro no es el de Dios, sino el de magia. Lo mágico sigue siendo intramundano. Cuando Jesús realiza milagros, conserva su incógnito bajo la imagen mágica del mundo. Tampoco es el milagro lo que en el Nuevo Testamento atestigua que Cristo es el Hijo de Dios. Al contrario, es declarado demoníaco su poder taumatúrgico.

Sólo la comunidad creyente reconoce en los milagros de Jesús el advenimiento inminente del reino. No los considera únicamente como magia y falsa pretensión. Pero con ello no se ha suprimido el incógnito para los no creyentes. El no creyente ve magia y mundo equívoco. El creyente afirma el reino de Dios. Nuestro tiempo no vive ya en un mundo mágico, pero tiende a considerar el milagro como una manifestación visible e inequívoca de lo divino. No obstante, el milagro sigue siendo equívoco y precisa de interpretación. Sufre una interpretación tanto por parte de los creyentes como por parte de los no creyentes. El creyente ve en el milagro el augurio del quehacer divino en el fin del mundo. Ve, vinculado al incógnito, algo de la gloria de Dios: "Hemos visto su gloria" (Jn 1, 14). El no creyente, en cambio, no ve nada.

El Humillado sólo se nos hace presente como resucitado y ensalzado. Sólo por la resurrección y el ensalzamiento sabemos que en el incógnito se manifiesta el Dios-hombre. Como creyentes, tenemos siempre el incógnito como incógnito eliminado, tenemos al niño del pesebre como el eternamente Presente, tenemos al cargado con todas las culpas como el impecable. Pero también ha de ser válida la afirmación inversa. Ni siquiera con la resurrección podemos evitar el escándalo. Tenemos al ensalzado únicamente como crucificado, al impecable como cargado con todas las culpas, al resucitado sólo como humillado. Si esto no fuera así, se habría eliminado el "pro nobis" y no habría fe. Ni siquiera la resurrección constituye una ruptura del incógnito. También la resurrección es equívoca. Sólo se cree en ella allí donde no ha sido eliminado el escándalo de Jesucristo. Sólo los discípulos que le siguieron vieron al resucitado. La fe ciega es la única que le ve. Creen como invidentes y, en esta fe, ven: "Dichosos los que, sin ver, creyeron" (Jn 20, 29).

Entre la humillación y el ensalzamiento existe el hecho his-

tórico, escueto y opresivo, del sepulcro vacío. ¿Qué significa la narración del sepulcro vacío antes del relato de la resurrección? ¿Constituye acaso el hecho decisivo de la cristología? ¿Estaba realmente vacía la tumba y fue ésta la constatación visible para todos, la ruptura del incógnito, la filiación divina notoria para todo el mundo, haciendo así superflua la fe? Y si la tumba no estaba vacía, ¿no resucitó entonces Cristo, y es vana nuestra fe? Parece como si nuestra fe en la resurrección estuviera vinculada al relato del sepulcro vacío. ¿Acaso nuestra fe, en última instancia, es tan sólo la fe en la tumba vacía?

La tumba vacía fue y sigue siendo el último escándalo que los que creen en Cristo deben soportar en uno y otro caso. Vacío o no, el sepulcro sigue siendo escandaloso. Nunca estaremos seguros de su historicidad. La misma Biblia evidencia el escándalo cuando dice que resulta difícil demostrar que no fueron los discípulos, por ejemplo, quienes robaron el cuerpo de Jesús. Tampoco aquí logramos salir del ámbito de lo equívoco. La Biblia no tiene ningún pasaje irrecusable. Jesús ha tomado la figura del escándalo incluso en el testimonio de la Escritura. Ni siquiera como resucitado rompe su incógnito. Sólo lo romperá cuando vuelva en su gloria. Entonces el Encarnado ya no será el Humillado. Entonces ya se habrá producido la decisión entre la fe y la no fe. Entonces el "ser hombre" de Dios será real y únicamente la glorificación de Dios.

Todo esto lo sabemos hoy únicamente por nuestro encuentro con el Humillado. Y, en compañía de este Humillado, anda hoy la Iglesia su propio camino de humillación. No puede aspirar a ninguna confirmación visible de su camino, ya que el Humillado renuncia a ella en todos sus estadios. Pero, como Iglesia humillada, tampoco puede mirarse a sí misma, con fatuo narcisismo, como si su humillación fuera una prueba indudable de que Cristo está presente en ella. La humillación no constituye ninguna prueba a la cual podamos remitirnos. No existe aquí ninguna ley o principio al que la Iglesia pueda atenerse, sino que es una simple realidad este angosto camino que Dios recorre con la Iglesia. Tal como Pablo dice de sí mismo — que puede ser ensalzado y humillado siempre que esto ocurra por la sola voluntad de Cristo —, también la Iglesia puede ser humillada y ensalzada, pero, en ambos casos, únicamente si éste es el camino que Cristo anda con ella. Cristo es enemigo de los so-

berbios, tanto si se cubren con manto de púrpura como si lo hacen con corona de mártires. La Iglesia mira siempre y únicamente al Cristo humillado, tanto si ella es humillada como si es ensalzada.

No es bueno que la Iglesia se vanaglorie prematuramente de su humillación. Tampoco es bueno que se precie prematuramente de su poder y de su influencia. Lo único bueno es que reconozca humildemente sus pecados, se los haga perdonar y confiese a su Señor. Cada día ha de recibir nuevamente de Cristo la voluntad de Dios. Y la recibe por la presencia del Encarnado, del Humillado y del Ensalzado. Cada día este Cristo será nuevamente un escándalo para sus propias esperanzas y sus propios anhelos. Cada día tropezará ella de nuevo con aquellas palabras: "Todos vosotros os escandalizaréis de mí" (Mt 26, 31). Y cada día se acogerá de nuevo a la promesa: "Bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí" (Mt 11, 6).[3]

3. Estaba prevista una tercera parte de esta obra: "El Cristo eterno". Pero no quedan apuntes de ella. Se había terminado el semestre

# CREACIÓN Y CAÍDA

Exégesis teológica de Génesis 1-3.

Este curso se dio en el semestre de invierno de 1932-1933 en la Universidad de Berlín, y se publica ahora a petición de los oyentes. El texto bíblico se ciñe lo más estrechamente posible a Lutero; las discrepancias se basan en las explicaciones de Kautzsch.

# INTRODUCCIÓN

La Iglesia de Cristo da testimonio del fin de todas las cosas. Y en este fin fundamenta ella su vida, su pensamiento, su actuación, su mensaje. "¡No os acordéis más de lo viejo, ni prestéis atención a lo venidero! Ved que yo voy a hacer una obra nueva" (Is 43, 18-19). Lo nuevo es el fin real de lo antiguo. Y, siendo Cristo lo nuevo, para lo antiguo Cristo es el fin. No una continuación, ni una meta, ni la plenitud en la línea de lo antiguo. Es el fin y, por lo mismo, es lo nuevo. En el mundo antiguo, la Iglesia habla del nuevo mundo. Y, precisamente porque este mundo nuevo es para ella más cierto que ninguna otra cosa, la Iglesia conoce el antiguo mundo sólo a la luz del nuevo. Ningún valimiento podrá hallar el antiguo mundo por parte de la Iglesia, porque ésta habla de su fin como de algo consumado ya, como si el mundo hubiera sido ya juzgado. El antiguo mundo no quiere que se le dé por muerto. Pero esto nunca ha extrañado a la Iglesia. Y tampoco le extraña el que, en sus filas, existan siempre quienes piensen aún según las categorías del mundo antiguo; y además, ¿quién será capaz de no pensar ya en modo alguno según tales categorías? Pero el que estos hijos del mundo fenecido quieran acaparar para sí a la Iglesia, es decir, lo nuevo, eso sí que tendrá que alertar a la Iglesia. Anhelan lo nuevo, pero sólo conocen lo viejo. Y así reniegan de Cristo, el Señor. Sólo la Iglesia, que conoce el fin, conoce también el principio. Sólo la Iglesia sabe que, entre el principio y el ahora, existe la misma ruptura que entre el ahora y el fin; que el principio y el ahora se comportan como la vida frente a la muerte, lo nuevo respecto a lo antiguo. Por eso la Iglesia ve el principio únicamente en el fin y desde el fin. Contempla desde Cristo la creación; mejor dicho, la Iglesia, situada en el mundo antiguo y caído, cree en el mundo

nuevo de la creación, el mundo del principio y del fin, sólo porque cree en Cristo y, excepto en Él, no cree en nada más.

Y todo esto lo hace la Iglesia porque tiene como fundamento el testimonio de la Sagrada Escritura. La Iglesia de la Sagrada Escritura —y no hay ninguna otra "Iglesia" — vive desde el fin. Por esto interpreta toda la Sagrada Escritura como el libro que trata del fin, de lo nuevo, de Cristo. ¿Qué otra cosa podrá decir la Sagrada Escritura — sobre la que se halla construida la Iglesia de Cristo — al hablar de la creación y del principio, si no es que sólo a partir de Cristo podemos saber lo que sea el principio? Y la Biblia no es otra cosa que el libro sobre el que la Iglesia se levanta. O *es* esto por su misma esencia, o no es nada. Por eso quiere que se la interprete y se la anuncie partiendo completamente del fin. Y precisamente por esto la Iglesia ha de explicar la historia de la creación sólo desde Cristo y únicamente en referencia a Él; sólo es posible interpretarla refiriéndola a Cristo, cuando se sabe que Cristo es el principio, lo nuevo, el fin de nuestro mundo.

La exégesis teológica considera a la Biblia como el libro de la Iglesia y, como tal, la interpreta. Su método radica en este presupuesto, es un continuo retroceder desde el texto (que ha de ser indagado con la ayuda de cuantos métodos utiliza la investigación filológica e histórica) hacia este presupuesto. Ésta es la objetividad del método usado por la exégesis teológica. Y sólo en esa objetividad se funda su pretensión de ser admitida como ciencia. Cuando el Génesis dice "Yahvé" desde un punto de vista histórico-psicológico no quiere significar sino a Yahvé, pero, teológicamente, es decir, desde el punto de vista de la Iglesia, está hablando de Dios. Dios es el único y mismo Dios en toda la Sagrada Escritura. La Iglesia y la ciencia teológica comparten con esta fe el mismo destino de pervivencia o disolución.

# CAPÍTULO I

## El principio

### Versículos 1 y 2

*Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios estaba aleteando sobre la superficie de las aguas.*

La Biblia empieza precisamente allí donde chocan, vuelven sobre sí y pierden su fuerza en espuma las olas más apasionadas de nuestro pensar. Apenas hemos columbrado por un instante su primera palabra, y ya se desencadena nuevamente el oleaje ocultándonos esta primera palabra con crestas de espuma. Nos irrita a nosotros e irrita al mundo el que la Biblia hable del principio. Porque sobre el principio nada podemos decir nosotros. Donde da comienzo el principio, allí cesa nuestro pensamiento, allí ha topado con el fin. No obstante, el preguntar, el querer preguntar por el principio constituye la más honda pasión de nuestro pensamiento. Y esta pasión es, al fin y al cabo, lo que otorga existencia a toda auténtica pregunta. Sabemos que hemos de estar preguntando permanentemente por el principio, pero sabemos asimismo que nunca en realidad podremos preguntar por él. ¿Por qué no? Porque sólo podemos imaginarnos el principio con respecto a algo finito, precisamente como lo que carece de principio. Porque el principio es la libertad, y nosotros nos percatamos de la libertad solamente en la necesidad, como si fuese una cosa más entre otras, pero no como aquel elemento único que es anterior a todo lo demás. Si nos preguntamos por qué es esto así, por qué pensamos siempre a partir de un principio y en referencia a él, y por qué, sin

embargo, jamás llegamos a pensarlo y ni siquiera a preguntarnos por él de un modo completo, entonces se debe a que este "por qué" es únicamente, a su vez, la expresión de un proceso que, aun retrocediendo hasta el infinito, no alcanzaría sin embargo el principio. El pensamiento no puede dar una respuesta a su último y auténtico "por qué", ya que tal respuesta engendraría un nuevo "por qué". El "por qué" es más bien la expresión de ese pensamiento que κατ'ἐξοχήν carece de principio. Nuestro pensamiento, es decir, el pensamiento de los que tienen que acudir a Cristo para saber de Dios, el pensamiento de los hombres caídos, carece de principio, porque es un círculo. Pensamos en círculo. Pero también sentimos y queremos en círculo. Y en círculo, incluso, existimos. Podría decirse entonces que en todas partes está el principio; y resultaría igualmente legítima la afirmación contraria de que no hay principio alguno. Lo decisivo, en todo caso, es que el pensamiento toma este círculo por lo infinito mismo, por lo inicial; y con ello se enmaraña más y más en un *circulus vitiosus.* Pues precisamente cuando se fija sobre sí mismo, como si él mismo fuese lo inicial, se está constituyendo en objeto, se torna objeto de sí mismo, colocándose una y otra vez tras este objeto, o bien situándose delante del objeto que él mismo pone. En resumen, se le hace imposible un juicio definitivo sobre el principio. En la pregunta acerca del principio el pensamiento se pulveriza, puesto que el pensamiento desea penetrar en el principio y, sin embargo, nunca puede desearlo auténticamente. Por eso todo pensamiento es un pulverizarse a sí mismo, un estrellarse contra sí mismo, un quebrantamiento, una desintegración propia, por querer algo que no puede querer: el principio. Por eso, sólo un golpe de violencia que entronice la razón en el lugar de Dios puede constituir el medio para responder a la pregunta que Hegel formulaba: ¿cómo, en la filosofía, lograremos un acceso al principio? Por eso mismo, la filosofía crítica es una desesperación sistemática, desesperación ante su propio principio, desesperación ante todo principio. Tanto si, orgullosa, renuncia a pretender lo que se le escapa, como si su resignación le acarrea su destrucción total, en el fondo se trata siempre del mismo odio que el hombre siente hacia el principio, hacia un principio que desconoce. El hombre ya no vive en el principio: lo ha perdido. Se halla en un punto medio, sin saber ni del principio ni

del fin, pero sabiendo, en cambio, que se halla efectivamente en ese punto medio y que, por tanto, procede del principio y debe encaminarse hacia el fin. Su vida la ve marcada por esas dos realidades de las que sólo conoce una cosa: que las ignora. El animal nada sabe ni del principio ni del fin. Por ello el animal desconoce el odio y el orgullo. El hombre, en cambio, que se siente y se sabe totalmente despojado de su propio destino porque viene del principio y se encamina hacia el fin sin saber lo que esto significa, odia el principio y se yergue orgullosamente contra él.

Por consiguiente, nada es más inquietante ni más excitante para el hombre que oír hablar a alguien sobre el principio, como si en realidad no fuese el oscuro más allá, totalmente indescifrable y absolutamente indecible, de mi ciega existencia; ese tal será atropellado, se le llamará o archimentiroso o salvador, y se le matará en oyendo lo que dice. Pero, ¿quién puede decir tal cosa? Aquel que, desde el principio, es el mentiroso, el malo, para quien el principio es la mentira y la mentira el principio, el malo que engaña al hombre y por ello el hombre le cree. Y, precisamente porque miente, llegará a decir: "Yo soy el principio y tú, hombre, eres el principio. Desde el principio estuviste tú conmigo, a mi lado. Tu ser es obra mía y en mí tu fin ha quedado rescindido. Yo soy el principio y el fin, el alfa y la omega. Adórame, yo soy la verdad de la que brota la mentira; pues yo soy la mentira, única progenitora de la verdad. Tú eres el principio y tú eres el fin, porque tú estás en mí y conmigo. Créeme a mí, que soy, desde el principio, el mentiroso. Miente tú y, de este modo, tendrás en el principio tu residencia, y serás señor de la verdad. Descubre por ti mismo tu principio". Así habla el malo, porque desde el principio es mentiroso, es el mentiroso. Y, o habla él, o habla el otro, el que desde el principio es la verdad, el camino y la vida, el que era al principio, Dios mismo, Cristo, el Espíritu Santo. Nadie, no siendo el que era al principio, puede hablar del principio. Y así empieza la Biblia con la libre autoconfirmación, autotestificación y revelación de Dios: "Al principio creó Dios..." Pero, apenas divisamos este peñasco sobresaliendo en alta mar, cuando ya el mar, airado por esta mirada nuestra al reino de lo imperturbable, nos lo oculta de nuevo. ¿Qué quiere decir eso de que, en el principio, era Dios? ¿Qué Dios? ¿Se trata quizá de tu Dios,

de ese Dios que tú te sacas de tu propia necesidad, porque necesitas un ídolo, porque no eres capaz de vivir sin principio y sin fin, porque hallarte en un punto medio te sume en la angustia? Al principio es Dios: he aquí tu mentira, que no es mejor, sino más cobarde, que la del mismo malo. ¿De dónde te viene este saber sobre el principio a ti, desconocido, que has escrito esta frase? ¿Es que viste tú el principio? ¿Estuviste tú presente en el principio? ¿No te dice a ti tu mismo Dios: "¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Dímelo si tanto sabes" (Job 38, 4)? Entonces, ¿qué ocurre con estas primeras palabras de la Escritura? ¿No son sino mera charlatanería de la cobarde fantasía de un hombre que no es capaz de vivir ni orgulloso ni resignado en un punto medio, de un hombre, pues, como lo somos cada uno de nosotros que, acobardados ante nuestra vida desprovista de principio y de fin, aturdimos a gritos a un Dios que es nuestro propio yo? ¿Cómo podríamos oponernos a semejante reproche? Cierto es que, quien habla del principio, está hablando de su angustia en la lucha por la vida. Incluso el que escribió la Biblia. O bien no es él quien habla, sino que habla el mismo Dios, el que es principio por antonomasia, el que era existente ya antes de que irrumpiéramos nosotros en la vida, antes de que pensáramos y nos angustiáramos, el que es el único que dice de sí mismo que era en el principio, el que no da sí otro testimonio sino esta palabra, la cual precisamente, como palabra de un libro, como palabra de un hombre religioso, es en definitiva una palabra procedente, no del principio, sino de un punto medio. Al principio creó Dios... Esto, dicho y oído como palabra humana, es la figura de siervo en la que Dios nos sale al encuentro desde el principio, en la única figura en que se deja descubrir. No se trata de una frivolidad ni tampoco de algo profundísimo. Es, sencillamente, la verdad de Dios, por cuanto *Él* lo dice.

Al principio — Dios. Esto será verdad si, con esta palabra, Él se nos hace vivo, aquí, en el punto medio; si se nos hace vivo no como el lejano, el inmóvil, el eternamente existente, sino como el creador. Sólo podemos *saber* algo acerca del principio en sentido propio, cuando oímos hablar del principio en nuestro punto medio entre el principio y el fin; de otro modo, no se trataría del principio auténtico que, precisamente, también es nuestro *principio*. Sólo aquí, en un punto medio entre el per-

dido principio y el fin igualmente perdido, sabemos algo de Dios como principio y como creador.

Al principio *creó* Dios los cielos y la tierra. No se nos dice que primero existiera y después creara, sino que al principio creó Dios los cielos y la tierra. Se trata de un principio situado en el angustioso punto medio y, simultáneamente, allende este angustioso punto medio en el que nos hallamos nosotros. De este principio nada conocemos, ni siquiera en el caso de que pretendiéramos salir de nuestro punto medio y hacer de nosotros mismos el principio. Porque esto sólo lo conseguiríamos en la mentira y, consiguientemente, no nos hallaríamos en el principio sino, otra vez, en el punto medio velado y oculto por la mentira. No olvidemos esto, ya que nos servirá para la comprensión de lo que ahora sigue. Sólo en el punto medio percibimos nosotros el principio.

Surge ahora una doble pregunta: ¿Nos hallamos ante el principio de Dios, o es éste más bien el principio de la actuación de Dios en el mundo? El simple hecho de que surja esta doble pregunta demuestra ya que no sabemos lo que es el principio. Si sobre el principio sólo puede hablar aquel que, en el punto medio, se angustia por razón del principio y del fin, aquel que arrastra sus propias cadenas, aquel que — anticipando por una vez lo que más adelante diremos — sólo en su pecado sabe que ha sido creado por Dios, entonces ya no puede seguirse preguntando si este principio es principio de Dios o es principio de Dios en el mundo; porque, para nosotros, Dios, en cuanto principio, no es otro que aquel que, al principio, creó el mundo y nos creó a nosotros; y porque, de este Dios, nada podemos saber sino que es el creador de nuestro mundo. A la pregunta de qué hizo Dios antes de la creación del mundo, respondió Lutero diciendo que estuvo tallando varas para quienes luego formularan unas preguntas tan inútiles como ésta. Así Lutero no sólo desestimó la pregunta de quien interroga, sino que dijo asimismo que, cuando no se reconoce a Dios como creador por pura gracia, habrá que conocerlo como airado juez; es decir, siempre en referencia al tramo que media entre principio y fin. No hay, pues, interrogación alguna que pueda llegar más allá de este Dios creador en el principio y, por consiguiente, no tiene razón de ser la pregunta sobre el "por qué" de la creación, sobre el plan que Dios tuvo acerca

del mundo, sobre la necesidad de la creación. Estas preguntas se liquidan y se desenmascaran definitivamente como impías con la frase: Al principio creó Dios los cielos y la tierra. No que al principio tuviese Dios éste o aquel pensamiento sobre la finalidad del mundo, pensamiento que a nosotros nos tocaría descubrir; sino que Dios, al principio, *creó*. Y a este Dios creador no puede anteponérsele ninguna otra pregunta, porque nada podemos estatuir antes del principio.

De donde resulta que el principio no es ninguna determinación temporal. Siempre podemos ir o pensar más allá del principio temporal. Pero lo que califica al principio es, por el contrario, su carácter de ser decididamente lo único; no único en sentido numérico, sino en sentido cualitativo; esto es, lo absolutamente irrepetible, lo totalmente libre. Podríamos entonces pensar en una repetición continua de actos libres; sólo que esta idea sería radicalmente falsa, ya que la libertad no se deja repetir, pues, de lo contrario, sería una libertad condicionada por la libertad, es decir, la libertad se habría transformado en no-libertad y, por ende, ya no sería el principio κατ'ἐξοχήν.

Este acontecimiento, a todas luces irrepetible, único, libre, que tuvo lugar en el principio y que, en modo alguno, se puede confundir con el número 4.800 o con cualquier otra fecha así, es la creación. Al principio creó Dios los cielos y la tierra; es decir, el creador crea — ¡libremente! — a la creatura. La relación entre ambos — creador y creatura — no está condicionada por nada que no sea tan sólo la libertad; es, pues, incondicionada. Y así queda excluida de raíz toda aplicación de categorías causales al entendimiento de la creación. En modo alguno se puede interpretar al creador y a la creatura echando mano del binomio causa-efecto, ya que entre creador y creatura no media el vínculo ni de unas leyes mentales, ni de una ley de causalidad, ni de nada que se le parezca. Entre el creador y la creatura está, simplemente, *la nada*. Porque la libertad se consuma en la nada y desde la nada. Por tanto, no andemos buscando ninguna clase de necesidad en Dios, la necesidad que pudiera o debiera llevarle al acto de la creación, o incluso que pudiera exigirla. Sencillamente, no hay nada que motive la creación. La creación surge de esta nada.

No obstante, el hombre podría intentar evadirse de ese tramo intermedio, angustioso, y hacer de sí mismo el principio. In-

cluso podría proponerse pensar, una vez más, esta nada como si fuese algo que engendra la creación. Pero al hablar aquí de la *creación*, es decir, al hablar teológicamente, la nada tiene un sentido totalmente distinto a cuando emerge como el fin sin fin en el ámbito de un pensamiento que desconoce el principio. En nuestro pensamiento filosofante, la nada emerge precisamente cuando el principio resulta impensable, irrepresentable. Con ello está ya dicho que la nada no es, en definitiva, sino el fundamento del ser. A la nada como fundamento del ser se la concibe entonces como la nada creadora; y en ese caso se plantea la perentoriedad de cuestionarse más allá de esta nada, sin que por ello se haya de topar con el principio. La nada del hombre que se halla en el tramo intermedio y nada sabe del principio, es el postrer intento de explicar el ser, el punto de arranque para el ser. Nosotros la llamamos la nada plena, grávida, magnífica. Pero la nada que se sitúa entre la libertad de Dios y la creación, no es un intento de explicar la creación del ser; no es, pues, la materia — de la que entonces habría salido, paradójicamente, el mundo; no es el necesario punto de arranque para el ser; no es siquiera un algo, ni incluso un algo negativo. Es la categoría que, ella y sólo ella, puede asentar la relación entre la libertad de Dios y su creatura. Por tanto, la nada tampoco es una protoposibilidad, un fundamento del mismo Dios, sino que "es" simplemente "nada". Más que ser, acontece. Acontece en el mismo acto divino. Y acontece siempre como lo ya negado; no como la nada que acaece, sino como la nada ya acaecida. Nosotros la denominamos la nada obediente, la nada a la espera de Dios, la nada cuya gloria y subsistencia no está en sí misma, ni siquiera en su nihilidad, sino tan sólo en el acto de Dios. Por tanto, Dios no precisa de ningún eslabón intermedio entre Él y la creación. Ni siquiera la nada tiene la categoría de un "entre". Es, por el contrario, Dios quien afirma la nada, y esto sólo por cuanto la ha superado ya. Esto ya quisieron decirlo los antiguos parafraseando, un tanto torpemente, la nada como *nihil negativum* (para distinguirlo del *nihil privativum*, entendido como el existente originario). La nada no tiene, para la primera creación, nada de angustioso. Es más bien la eterna glorificación del creador que, de la nada, creó el mundo. El mundo subsiste en la nada, es decir, en el principio. Y eso no significa sino que el mundo está absolutamente

radicado en la libertad de Dios: la creatura pertenece al creador. Pero tiene también otro significado: el Dios creador, el Dios del principio por antonomasia, es el Dios de la resurrección. Desde el principio, el mundo se halla bajo el signo de la resurrección de Cristo de entre los muertos. Y precisamente porque sabemos de la resurrección, sabemos también acerca de la creación que Dios llevó a cabo al principio, acerca de la creación de Dios a partir de la nada. El Jesucristo muerto del Viernes Santo y el κύριος resucitado del Domingo pascual: he aquí la creación desde la nada, la creación desde el principio. En la muerte de Cristo no hemos de ver la posibilidad de su resurrección. Al contrario, en su muerte descubriríamos tan sólo la imposibilidad de tal resurrección, la nada misma, el *nihil negativum*. No hay en absoluto ninguna transición, ninguna continuidad entre el Cristo muerto y el Cristo resucitado, salvo la libertad de Dios que, al principio, creó su obra de la nada. Si fuera posible poner aún más de relieve ese *nihil negativum*, entonces, al hablar de la resurrección, tendríamos que decir que, con la muerte de Cristo en la cruz, el *nihil negativum* se guareció en el mismo seno de Dios — ¡oh, inmensa indigencia esa de la muerte del mismo Dios! Pero Dios, que es el principio, vive, aniquila la nada, y su resurrección opera una creación nueva. Por su resurrección adquirimos conocimiento de la creación; porque, si no hubiera resucitado, habría muerto el creador y no podría dar testimonio de sí. Y por su creación sabemos a su vez de la fuerza de su resurrección; porque Él sigue siendo el Señor.

Al principio, es decir, libremente, es decir, de la nada, creó Dios los cielos y la tierra. He aquí el consuelo que la Biblia nos ofrece, a nosotros, que nos hallamos en un punto medio y nos angustiamos ante la falsa nada, ante el principio sin principio, ante el fin sin fin. Es el evangelio, es Cristo, es el Resucitado en persona, de quien aquí se habla. Que Dios es al principio y que será al fin, que su libertad rebasa el mundo y que nos lo da a saber: en ello consiste la misericordia, la gracia, el perdón, el consuelo.

"La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios estaba aleteando sobre la superficie de las aguas."

Está hecho ya el principio. Pero la mirada sigue aún fas-

cinada por aquel acontecimiento, por el Dios libre. Asombro ante el hecho de que efectivamente sea verdad, que esté ya hecho, que estén presentes los cielos y la tierra, que haya acaecido el milagro. Es el creador, no su obra, quien ha de ser glorificado — la tierra está confusa y vacía, pero Él es el Señor —, quien engendra lo absolutamente nuevo, quien lleva a cabo la extraña e incomprensible obra de su poderío y de su amor. "La tierra estaba confusa y vacía". Era, no obstante, nuestra tierra la que brotó de las manos de Dios, en sus manos se halla ahora, sometida a Él en piadosa adoración. La tierra, que estaba confusa y vacía, es la primera en ensalzar a Dios. Para glorificarse, no precisa Dios de los hombres. Adoración la saca incluso del mundo sin lenguaje, del mundo que reposa, que dormita, mudo e informe, en Su voluntad. "Y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios estaba aleteando sobre la superficie de las aguas..." ¿Qué otra cosa puede decirse de la obra frente al acto que la hizo, y qué de la creatura en presencia del creador, sino que son tinieblas y se hallan sobre la haz del abismo? Que sea su obra, es gloria suya; que lo que ante Él hay sean tinieblas, es la gloria de su poder creador. La obra está allá abajo, en la haz del abismo, bajo las plantas de Dios. Imaginémonos, en la cumbre de un monte altísimo, asomados al hondo precipicio, acometidos de vértigo, con la noche de los abismos a nuestros pies: así se halla la tierra a los pies de Dios, remota, extraña, tenebrosa, abismal, pero, al fin, obra de sus manos.

La haz del tenebroso abismo: es el primer son del poder de las tinieblas, de la pasión de Jesucristo. Las tinieblas — *theom, tihamat* —, el babilónico "mar originario", implican en sí, en su más hondo ser, poder, fuerza; poder y fuerza que ahora se suman a la glorificación del creador, pero que, una vez desgajados de su origen, de su principio, se tornan rebelión y tumulto. Lo confuso, vacío, tenebroso, abismal, que no puede darse forma a sí mismo, acumulación de lo amorfo, de lo broncamente inconsciente — en la noche, en el abismo, sólo existe lo informe — es expresión tanto de la sumisión absoluta como de la violencia insospechada de lo amorfo, que aguarda anhelante a ser plasmado en una forma.

Hay en Dios un momento en el que se hallan, frente a frente, lo amorfo y su creador. Es un momento del que se dice

que el espíritu de Dios estaba aleteando sobre la superficie de las aguas — es el momento del pensar de Dios, del proyectar, del producir la forma. No puede significarse con estas palabras que se atente de una u otra manera contra la relación Dios-creatura, que se despose a Dios con su creatura con el fin de hacerla fecunda, que se los piense a ambos formando una unidad. En modo alguno se quiere significar aquí la concepción cosmogónica del huevo del mundo, al que estuviera incubando la divinidad. Dios sigue siendo, ante todo, el creador que se cierne *sobre* el abismo, sobre las aguas. Pero este Dios, que es el creador, entra en acción de nuevo. La creación de lo informe, del vacío, de las tinieblas, se distingue de la creación de la forma por ese instante de Dios, al que aquí se significa mediante el aleteo del espíritu sobre la superficie de las aguas. Dios reflexiona sobre su obra. El engendrar a este poder informe, desligándolo de la nada, y el ligarlo otra vez a la forma, el paso del existir-sin-más al existir-así, constituye el instante de la demora divina. La alabanza que de las toscas tinieblas de lo informe se prepara Dios, ha de ser consumada por medio de la forma. En sus manos y en su poder reposa totalmente lo creado, carente todavía de ser propio. Y, sin embargo, la alabanza del creador sólo alcanzará plenitud cuando la creatura reciba, de Dios, su propio ser; cuando, en su propio ser, ensalce el ser de Dios. En la creación de la forma claudica el mismo creador, por cuanto a su obra le confiere una forma, un ser propio frente al suyo; pero el creador se glorifica también a sí mismo, porque el nuevo ser está a su servicio. Con ello, el poder de lo creado se eleva hasta lo inaudito ya que recibe como forma suya el mismo ser de Dios. En la adopción de la forma, la creación se sitúa de un modo nuevo frente a Dios; y en este hallarse frente a Él, sigue perteneciéndole por completo.

## La palabra

### Versículo 3.

*Dijo Dios: Haya luz. Y hubo luz.*

A diferencia de todos los mitos de la creación en los que la divinidad inmola su naturaleza, en los que el mundo brota de su fecundidad natural, en los que, por ende, la creación se explica como un despliegue, como un cobrar forma, como un parto de la divinidad, en los que la creación es una parte de la naturaleza divina y los dolores de la naturaleza, los dolores de su parto y de su desvanecerse, son los dolores de la misma divinidad — frente a todos estos mitos, el Dios de la Biblia es y sigue siendo totalmente Dios, totalmente creador, totalmente el Señor, y su creatura sigue siéndole totalmente sometida y obediente, ensalzándole y adorándole como Señor. Dios no es nunca la creación: siempre es el creador. Dios no es la substancia de la naturaleza: no se da en la Biblia continuum alguno que le ate, que le una a su obra — como no sea su *palabra.* "Dios dijo..." La única continuidad entre Dios y su obra es la palabra, es decir, "en sí" no existe aquí ningún continuum: si falta la palabra, el mundo se precipita en lo insondable. Y esta palabra de Dios no es su naturaleza, ni tampoco su esencia, sino su mandamiento. Es el mismo Dios quien, en esta palabra, piensa y crea, pero lo es precisamente como quien desea salir al encuentro de la creatura como creador suyo. La actividad creadora de Dios no constituye su naturaleza, su esencia, sino su voluntad, su mandamiento, en el que se nos entrega a sí mismo tal como corresponde a su deseo. Que Dios crea con la palabra significa que la creación es mandato, decreto divino, y que este decreto es libre. Dios *habla,* es decir, crea en absoluta libertad, e incluso en su crear permanece totalmente libre frente a su obra. Dios no queda atado a su obra, sino que vincula su obra a sí mismo. No penetra substancialmente en su obra, sino que la única relación con su obra reside en su decreto, es decir, Dios está en el mundo sólo y en la medida en que está más allá del mundo. Dios está en el mundo como palabra, porque es el allende absoluto. Y es el allende absoluto porque está, *en la*

*palabra,* dentro del mundo. Sólo en la palabra de la creación conocemos al creador; sólo en la palabra que acaece en nuestro punto medio tenemos acceso al principio. Por consiguiente, no conocemos al creador "por" la obra, como si la substancia, la naturaleza, la esencia de la obra se identificara de algún modo con la naturaleza de Dios, como si hubiera algún continuum, por ejemplo, el de causa y efecto, sino únicamente porque Dios se adhiere por su palabra a su obra y porque nosotros *creemos* en esta palabra pronunciada sobre esta obra, tan sólo por esto creemos en Él como creador. — ¡No existe, pues, ninguna *via eminentiae, negationis, causalitatis*!

El hecho de que Dios hable lo hemos de entender ante todo en su sentido más denso. Palabra es tanto como palabra hablada; no símbolo, significación, idea, sino la misma cosa nombrada. El hecho de que Dios cree hablando significa que en la realidad creada el pensamiento, el nombre y la obra son, en Dios, una y la misma cosa. No que la palabra de Dios desencadene "efectos", sino que esta palabra *es* ya obra. Tal es su auténtico sentido. Lo que para nosotros se halla irremediablemente separado es, para Dios, indisolublemente único: la palabra y el acontecimiento. El imperativo es, en Dios, indicativo. Y éste no se sigue de aquél, no es su efecto, sino que, simplemente, *es*. Así, tampoco podemos decir que el crear de Dios sea un "efecto", porque en este término no se patentizan la libertad e independencia del creador con respecto a la creatura, ni el carácter imperativo y la absoluta libertad del acto de crear con la palabra. Que ese crear de Dios surge de la libertad, lo expresa la "palabra". Que brota de la omnipotencia, lo declara el hecho de llevarse a cabo. Que a nosotros nos resulte del todo imposible pensar simultáneamente el indicativo y el imperativo, eso pone simplemente de manifiesto que ya no vivimos en la unidad de palabra-acción de Dios, sino que nos hallamos en un estado caído. El nexo entre el imperativo y el indicativo sólo podemos concebirlo como un continuum, las más de las veces según el esquema de causa-efecto. Y eso nos da luego derecho a inferir del "efecto" una "causa". Pero precisamente eso es lo que no cabe aplicar a la creación, porque la creación no es "efecto" del creador. La creación no es un "efecto" desde el que podamos ascender a una necesaria vinculación con la causa (creador), sino que es obra libremente creada en la palabra.

Llama la atención que la Biblia recalque que Dios habla, y que hablando crea, precisamente cuando trata sobre la creación de la forma, sobre el arrancar la forma a partir de lo que era informe. A la palabra corresponde la forma. La palabra hace surgir, perfila, pone límites a lo singular, a la realidad, a la totalidad. La palabra llama al ser desde el no-ser para que sea. Detrás de la palabra creadora se vislumbra un fondo enteramente oscuro, totalmente inaccesible. Sigue siéndonos absolutamente incomprensible aquel primer acto, silencioso, de la creación, porque el creador es Uno y Único, y nosotros, como creaturas suyas, hemos sido creados por su palabra. Estos dos momentos son, en Dios, un acto único, pero nosotros no podemos expresar este acto único sino en esta forma dual.

"Haya luz. Y hubo luz." En los abismos informes había tinieblas: por eso la luz tiene que crear la forma. Así como la noche informe adquiere forma gracias a la luz de la alborada, así como la luz descubre y crea la forma, así también aquella luz primera tuvo que ordenar el caos, tuvo que descubrir y crear la forma. Si, antes, aquella palabra de las tinieblas sobre el abismo constituyó la primera alusión a la pasión de Jesucristo, ahora el abismo, informe y sojuzgado, que se libera por la luz y se encamina hacia el propio ser, es una alusión a la luz que brilla en las tinieblas. La luz despierta a las tinieblas y las encamina hacia su propio ser, hacia la libre glorificación del creador. Sin la luz no existiríamos, porque sin la luz nada puede perfilarse como existente frente a otro al no existir forma alguna. Y sin eso no hay ninguna posibilidad de una libre adoración a Dios. El abismo, sojuzgado, adoraba a Dios sumisa, sorda, necesariamente, sin que le cupiera constituirse como alguien que existiese frente a Él. En cambio, la forma, en la luz, percibe este su "ser-frente-a" como propio ser suyo, y se lo agradece totalmente al creador. La diafanidad que la luz otorga, la claridad, el sosiego del propio ser en este "ser-frente-a" la forma creada y al creador, son la obra de la primera palabra del creador. En la luz creada, ve la creación su luz.

## La mirada de Dios

### Versículo 4 a

*Y vio Dios que la luz era buena.*

He aquí el tercer instante en Dios, cuando contempla la obra que acaba de crear, un instante que, como ocurrió en los dos primeros, no hemos de concebirlo como separado de los otros. El hecho de que Dios contemple su obra y se complazca en ella porque es buena, quiere decir que Dios ama su obra y que por eso quiere conservarla. Crear y conservar son las dos caras de una misma acción divina. La obra de Dios ha de ser necesariamente buena, y Dios no la repudia ni la aniquila, sino que la ama y la conserva. En la mirada de Dios halla descanso su obra y en ella percibe Su complacencia. La mirada de Dios preserva al mundo de una recaída en la nada, de una total aniquilación. La mirada de Dios ve al mundo como bueno, como mundo creado por Él — incluso allí donde es un mundo caído —, y nosotros vivimos gracias a esta mirada divina con la que Él abarca su obra y no la abandona. El que la obra divina sea buena no significa, en absoluto, que el mundo sea el mejor de todos los mundos imaginables. Significa que el mundo vive totalmente en la presencia de Dios, que el mundo vive de Dios y en función de Dios, y que Dios es su Señor. La bondad de que aquí se habla — una bondad que no existe como contradistinta del mal — consiste en el hecho de hallarse bajo el dominio de Dios. Es, pues, la obra en sí la que es buena. La creación es la obra buena de Dios. Y Dios la lleva a cabo para sí mismo. Que la obra es buena y que tiene que serlo — y no únicamente la voluntad — responde a una concepción que la Biblia sostiene frente a otras versiones posibles, como la kantiana. Que lo hecho, el estado en que se halla esta creación, la encarnación de la voluntad o, en resumen, que el mundo es bueno, que el reino de Dios es terrestre, que su voluntad se cumple en la tierra y pasa en ella a ser acción: he aquí el eje a cuyo alrededor gira toda la Biblia. Por ser de Dios, el mundo es bueno. Dios, que es creador y señor del mundo, quiere un mundo bueno, una obra buena. Nos está vedado huir de la obra creada para refu-

giarnos en el espíritu incorpóreo, en el pensamiento puro. Dios desea contemplar su obra, amarla, tenerla por buena y conservarla.

Existe una diferencia esencial entre *creatio continua* y conservación. En la idea de una *creatio continua,* el mundo es arrancado constantemente de la nada. Pero esta idea, en virtud de su concepto de continuidad discontinua, despoja a la acción creadora de Dios de su libertad y de su unicidad. No respeta el hecho precisamente de que nosotros somos incapaces de adelantarnos a la acción divina. Pero, además, el concepto de la *creatio continua* ignora asimismo la realidad del mundo caído, que no es permanentemente creado, sino que es *creación conservada.* Dios conserva el mundo creado. He aquí el dictamen que sostiene el instante actual en su realidad, oriunda de Dios. Esto significa que el mundo, arrancado "una vez" de la nada, será conservado en su ser. Lo creado de la nada por la palabra, lo llamado al ser, sigue fascinado por la mirada de Dios, no vuelve a hundirse en el instante del hacerse, sino que Dios lo mira, ve que es bueno, y su mirada, reposando sobre su obra, conserva a esta obra en su ser. Por consiguiente, el mundo se conserva tan sólo en virtud de aquel que es su creador y sólo para Él; no en virtud del mundo mismo, sino por la fuerza de la mirada de Dios. Tengamos en cuenta, no obstante, que la obra conservada sigue siendo la obra buena de Dios.

*Creación* significa arrancar algo al poderío del no-ser. *Conservar* significa afirmar el ser. La *creación* es verdadero *principio,* siempre "anterior" a mi conocimiento y a la *conservación.* Creación y conservación son todavía una y la misma cosa, se refieren al mismo objeto, a la obra de Dios originalmente buena. La conservación siempre *hace referencia* a la creación; en cambio, la creación no hace referencia alguna de este tipo. Pero son cosas distintas la conservación de la creación originaria y la conservación de la creación caída.

## El día

### Versículos 4b y 5

*Y Dios separó la luz de las tinieblas. Y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero.*

La primera obra completa de Dios es el día. Al principio Dios crea el día. El día encierra todo lo demás. En el decurso de los días vive el mundo. El día tiene entidad propia, forma y poder propios. El día no es el dato físico de que la tierra gire en torno al sol, ni es la calculable sucesión de luz y oscuridad. Por encima de todo esto, el día es algo que determina la esencia del mundo y nuestra propia existencia. Podríamos decir — si no viniera aquí tan a contrapelo — que el día es lo que denominamos una entidad mitológica. Las divinidades diurnas y nocturnas que, según la concepción pagana, animan y llenan el mundo, han sido ahora destronadas. Y, no obstante, sigue siendo el día la primera creatura de Dios, lo maravilloso e imponente en las manos de Dios. Nosotros hemos perdido ya por completo la noción de lo que el día tiene de maravilloso y creado. Nos hemos sustraído a su poder. Ya no nos dejamos determinar por él. Lo medimos, lo sometemos a cálculo, no le permitimos que nos sea dado, ya no lo vivimos. Hoy menos que nunca. La técnica es cual campaña militar contra el día. También la Biblia habla del día tal como nosotros lo hacemos: aritméticamente. Pero la Biblia sabe además que el día no es este día medible de la rotación de la tierra, sino el gran ritmo, la dialéctica natural de la creación. Lo que la Biblia quiere significar cuando habla del día de la creación, del día falto aún de hombres, del día que todo lo incluye, todo, incluso la carencia de humanidad, es esto: que lo informe adquiere forma con el amanecer y, al crepúsculo, vuelve a hundirse en su informidad; que la claridad que trae la luz, confiriendo a cada ser su existencia distinta frente a los demás, se esfuma en una unidad compacta al llegar lo oscuro; que el vivaz bullicio enmudece en el silencio de la noche; que a la tensa vigilia en la luz le sigue el sueño; que, mucho más allá del día físico, hay tiempos de vigilia y tiempos de sueño en la naturaleza,

en la historia y en los pueblos. El ritmo que une reposo y movimiento, que regala y quita, que vuelve a regalar y a quitar, y así se constituye en símbolo del regalar y quitar de Dios, de la libertad divina situada más allá del reposo y del movimiento — esto es el día. Puede que la Biblia, al hablar de los seis días de la creación, pensara en el día integrado de mañana y tarde. Pero incluso a este día no se ha referido en un sentido aritmético. Más bien lo ha concebido como aquella potencia del día que hace el día físico lo que éste es ante todo: la dialéctica natural de la creación. Cuando se habla del "día", no se discute, en absoluto, el problema físico. En nada afecta ni perjudica al pensamiento bíblico el hecho de que la creación haya acontecido a un ritmo de millones de años o de días singulares: no hay razón alguna para que afirmemos lo último, ni para que dudemos de lo primero. Esa cuestión, en sí, no nos importa. Tan innegable como que el autor bíblico — por cuanto su palabra era palabra humana — hizo concesiones a su tiempo, a sus luces, a sus limitaciones, así lo es también que, a través de esta palabra, es el mismo Dios, y sólo Él, quien nos habla de su creación. La jornada de Dios son los ritmos en los que descansa la creación.

## Lo inerte

### Versículos 6-10 y 14-19.

Versículos 6-10:

*Dijo luego Dios: Haya un firmamento en medio de las aguas, que las separe unas de otras. Y así fue. E hizo Dios el firmamento, separando las aguas que estaban debajo del firmamento de las aguas que estaban sobre el firmamento. Llamó Dios al firmamento cielo, y hubo tarde y mañana, segundo día.*

*Dijo luego: Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos, y aparezca lo seco. Así se hizo; y se juntaron las aguas de debajo de los cielos en sus lugares y apareció lo seco; y a lo seco llamó Dios tierra, y a la reunión de las aguas, mar. Y vio Dios que era bueno.*

Aquí nos hallamos ante una imagen del mundo antiquísima y científicamente muy ingenua. A los hombres de hoy se nos

antojan francamente absurdas tales concepciones. No obstante, no deberíamos burlarnos de ellas, cuando asistimos a las rápidas transformaciones a que se ve sometido nuestro conocimiento de la naturaleza. De todas formas, el autor bíblico nos descubre en este pasaje sus conocimientos totalmente condicionados por su época. Desde luego, el mar y la tierra no se han formado tal como él afirma; y en modo alguno podríamos evitar una muy mala conciencia, si quisiéramos aferrarnos a semejantes afirmaciones. Porque no hay que apelar a una inspiración verbal. Aquí el autor del primer capítulo del Génesis supone que todo ha ocurrido de un modo muy humano. Por consiguiente, pocos comentarios cabría hacer, al parecer, acerca de este pasaje. Y, sin embargo, en este día de la creación ocurre algo totalmente nuevo. Surge el mundo de lo inerte, de lo sólido, de lo inalterable, de lo yerto. Y esto es característico: al principio son creadas precisamente las obras de la creación que nos son más remotas, más ajenas, por su rigidez, su invariabilidad, su quietud. Sin la más mínima conexión con la vida humana, lo inerto yace en inmutable quietud ante Dios. Lo ata una ley eterna. Y esta ley no es sino el mandato de la palabra misma de Dios.

De la firmeza de los cielos forma también parte el mundo de los astros. Por eso anticipamos aquí los

Versículos 14-19:

*Dijo luego Dios: Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche, y servir de señales a estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra. Y así fue. Hizo Dios dos grandes luminares, el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas; y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir el día y la noche, y separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. Hubo mañana y tarde, día cuarto.*

En el firmamento surgen los días, los años y las estaciones con plena regularidad e inalterabilidad. Reina aquí el número y su ley inflexible. ¿Qué tiene que ver esto con nuestra existencia? Nada — los astros prosiguen su ruta, sufra el hombre,

peque o sea dichoso. Y, en su rigidez, alaban al creador. Los astros no prestan atención al hombre, no le acusan, no le consuelan. En su inaccesible lejanía son totalmente lo que son, y nada más. Alumbran día y noche, pero lo hacen con una total indiferencia. Los astros no participan en la existencia humana. Pero el hombre sí toma parte en el mundo de lo inerte, porque conoce el *número*. Al hombre situado en el punto medio le ha sido conservado su saber acerca del número, acerca de lo inalterable, de lo inerte, de lo que aparentemente no fue afectado por su caída. Es peculiar del hombre reconocer que cuanto más se encumbra en el mundo del número, tanto más puro es el aire que le rodea, pero también tanto más enrarecido y sutil, hasta el punto de que no puede vivir en este mundo. La gran tentación del hombre estriba en querer obtener consuelo del mundo de lo inerte, en querer evadirse hacia este mundo indiferente a su existencia, pero no tiene en cuenta que ese mundo fue anterior al mundo de los hombres y que no tiene la menor participación en la vida humana. ¿Por qué no? Porque el hombre conoce ciertamente el número y sus secretos, pero ya no sabe que el número que determina los días, los años y las estaciones, no descansa en sí mismo, sino que también él debe su consistencia única y exclusivamente a la palabra y al decreto de Dios. El número no es la verdad misma de Dios. Es una creatura como las demás, una creatura cuya verdad depende por completo del creador. Nosotros hemos olvidado esta dependencia; en cuanto tenemos en nuestro poder al número, creemos poseer ya la eternidad, la verdad. El testimonio de semejante pérdida lo tenemos en el hecho de que incluso la ciencia matemática, cuando trata de la última pregunta, no puede ir más allá de la paradoja. La paradoja, la contradicción son el final del conocimiento impío del número. Así lo vemos nosotros, los que, situados como estamos en un punto medio, oímos hablar del principio del mundo; los que, en este punto intermedio, sólo en esta forma conocemos el carácter de lo inerte, del número; pero a los que, precisamente en este punto medio, se les abre la esencia del mundo de lo inerte apuntando en una dirección nueva. Al no conocer ya el número en su originariedad, tampoco podemos comprender ya el lenguaje del mundo de lo inerte. Lo que percibimos es el lenguaje impío que hablamos nosotros mismos, el lenguaje de una ley eterna del mundo, que

descansa sobre sí, que silencia al creador y habla de la gloria de la creatura. En cambio, si escuchamos lo que se dice acerca del creador que al principio creó el mundo, llegamos al conocimiento de esa dependencia perdida y creemos entonces en Dios creador, aunque sin comprender de qué modo gobierna el mundo de lo inerte, sin ver el mundo de lo inerte, el mundo del número, en su calidad de auténtica creatura. Tampoco en este caso, pues, alcanzamos a ver el mundo de lo inerte, de lo inalterable, en su originaria condición de creatura — la ley se ha hecho autónoma —, sino que creemos en Dios como creador suyo.

La evolución que en la forma de lo inerte experimenta lo informe, quiebra y aumenta a la vez su poder. Con la forma, el ser pone límites al primitivo poder de lo informe. Pero este ser, que se autentiza en la forma, tiene asimismo el significado de una alabanza, cada vez más plena y fuerte, al creador, quien, del mismo ser de lo inerte, extrae adoración. Sin embargo, cabe pensar también que, al desprenderse el mundo de su origen, de su creador, el propio ser de lo inerte, de la ley, del número, apela a sí mismo y arrebata su poder al creador. A nosotros que, situados en un punto medio, oímos el relato de este principio de lo inerte, del número, de la ley, se nos da el otro conocimiento: que ahora, en este eón, ese ser inerte se vanagloría en su propio ser frente a Dios, y así se sustrae al poder del creador, por nuestra culpa, porque hemos perdido el principio. Precisamente por esto, en el mundo de lo inerte no vemos ya al creador, sino que creemos en él. Vemos, sí, la ley y el número, pero en su a-teísmo; y sólo creemos ya en Dios si pasamos más allá de este mundo creado.

Queda aún por hablar de la antigua cuestión racionalista acerca de la creación de la luz en el primer día y la del sol en el día cuarto. Herder le ha dedicado unas hermosas palabras: el autor bíblico habría pensado en una alborada en la que la luz hubiera irrumpido antes del sol. Puede que tenga razón. Pero, de todas formas, hemos de añadir que, precisamente la luz, es la que hace ser al sol lo que es, y no a la inversa. La explicación física del origen de la luz no es en ningún caso sino la prueba de una cadena de fenómenos, el último de los cuales sería la "luz". Pero, con ello, no se ha explicado aún la realidad de la luz. Más bien es la luz la que convierte el sol en sol: porque tiene que haber luz, por eso alumbra el

sol. El hecho de que no podamos pensar en una luz autónoma, desvinculada de todo cuerpo, en modo alguno suprime o anula este estado de cosas. La luz libre e independiente de la creación, la luz que cae sin forma sobre las informes tinieblas, será vinculada a la forma, a la ley, a lo inerte, al número; pero seguirá siendo creatura de Dios, seguirá estando en las manos de Dios, y jamás se convertirá en número aritmético.

## Lo vivo

### Versículos 11-13 y 20-25

*Y dijo Dios: Haga brotar la tierra verdor, hierba con semilla, y árboles frutales que den cada uno su fruto sobre la tierra, según su especie, y con su semilla dentro. Y así fue. Y produjo la tierra verdor, hierba con semilla, y árboles de fruto con semilla cada uno, según su especie. Y vio Dios que era bueno; y hubo tarde y mañana, día tercero.*

*Y dijo Dios: Hiervan de animales las aguas, y vuelen sobre la tierra aves en el firmamento de los cielos. Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todos los seres vivientes que bullen serpeando en las aguas, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie. Y vio Dios que era bueno. Y los bendijo diciendo: Procread y multiplicaos y henchid las aguas del mar, y multiplíquense sobre la tierra las aves. Y hubo tarde y mañana, día quinto.*

*Y dijo Dios: Produzca la tierra animales vivientes, según su especie. Y así fue. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vio Dios que era bueno.*

Como un torrente que desde las alturas se precipita en el valle, así procede la creación hasta lograr su última obra: primero lo informe, después la forma en el ritmo, luego la segunda forma en la ley, en el número; la creación se aproxima cada vez más a su propio ser, se distancia cada vez más claramente de la forma del creador y proclama cada vez con mayor júbilo su proximidad a él. Pero el ser propio de lo hasta ahora creado es el ser muerto. No alaba al creador prosiguiendo su obra, sino tan sólo por sí mismo. Y ahora acaece lo total-

mente nuevo, lo que carece de toda continuidad con lo anterior. El creador quiere que su misma creación afirme y continúe obedientemente su obra misma, quiere que lo creado tenga vida y cree a su vez nueva vida. Lo vivo se diferencia de lo muerto en que por sí mismo puede crear vida. Esto es lo que el creador da ahora a su obra: llamarla a la vida. Que Dios haga esto, y que ahora lo vivo le pertenezca y le obedezca en su propio engendrar, constituye el nuevo modo con que el creador se glorifica en su obra. No quiere ser señor de un mundo que se le somete estando muerto, de un mundo eternamente inalterable. Quiere ser señor de la vida que engendra infinitas formas. Y, así, al conjuro de su palabra, de las yertas rocas, de la estéril tierra brotan la vida y la fecundidad. No se trata de un proceso evolutivo que se encamina de la muerte a la vida, sino que es el mandamiento de Dios que crea la vida a partir de la muerte, que de estas piedras puede suscitar hijos de Abraham, que de la tierra muerta resucita a Cristo. La tierra se convierte ahora en madre de lo vivo; de la muerta oscuridad de la tierra tiene que surgir ahora la vida; se constituye ahora el mundo de las plantas, con semillas y frutos, es decir, nace la vida cuyo ser peculiar consiste en dar origen a nueva vida. Plantas con semillas según su especie, esto es, en la plena variedad de la vida. Y no sólo la tierra, sino también el mar inmóvil y el cielo inerte son vivificados por seres vivos en bullicioso movimiento. La planta arraiga en el suelo, pero el animal se mueve, domina la tierra, puede caminar libremente sobre el suelo y no le está sujeto. Peces y pájaros según su especie, ganados, reptiles y animales salvajes según su especie, con su simiente, con su fecundidad propia. No es la naturaleza propia del creador la que éste inyecta en el ser que vive y crea vida; éste, el ser vivo y creador, no es divino, sino que es y sigue siendo creatura, cosa creada, obra separada del creador, obra sobre la cual dispone libremente el creador. Pero, en la vitalidad del generarse, quiere el Señor contemplar su propio actuar en el mismo ser que ha establecido frente a Sí, quiere verse a Sí mismo en su propio crear; y es así cómo su obra debe ensalzarle. Podríamos pensar que ahora Dios ha confiado asimismo a la creatura la conservación de su obra, que ha impuesto al mundo, a la naturaleza el cuidado de velar por ellos mismos, que ha estatuido que la rigidez de la ley junto con la fecun-

didad del ser vivo sean las fuerzas de la conservación del mundo. Como si se hubiese dado cuerda al reloj y ahora éste anduviese solo. Pero la Biblia sabe justamente que, en el mundo creado, nada se mueve "por sí mismo". La ley y la vida que engendra vida, siendo obra de Dios, han sido creadas de la nada, tienen sus fundamentos en la nada y sólo subsisten en la libertad de la palabra de Dios. Si Dios retira su palabra de su obra, ésta se hunde de nuevo en la nada. Por consiguiente, la regularidad del curso del mundo y la vitalidad de lo creado no pueden identificarse con la acción conservadora de Dios. Muy al contrario, incluso la ley y la vida se conservan únicamente por la libre palabra de Dios. No es la ley ni es la vida lo que es digno de adoración, porque ambas son creaturas como todas las demás, sino que sólo lo es el Señor de la ley y el Señor de la vida.

El hecho de que una y otra vez se repita en la Biblia: "Y vio Dios que era bueno" — y que sean éstas las palabras que cierran este primer capítulo — entraña para nosotros un doble significado: la obra de Dios, como forma intacta de la voluntad divina, es buena. Pero es "buena" únicamente en el sentido en que puede serlo una creatura, es decir, en cuanto la mira el creador, en cuanto la reconoce y dice de ella: "es buena". Toda la bondad de la obra depende exclusivamente de la mirada de Dios. Y esto significa en realidad que la obra sólo es buena porque el creador, y únicamente él, es bueno. La bondad de la obra no radica nunca nunca en sí misma, sino tan sólo en el creador. La bondad de la obra consiste exactamente en el hecho de que desvía de sí la mirada y la encamina exclusivamente hacia el creador y su palabra, es decir, que "nadie es bueno sino sólo Dios"; la primera creación es "buena" en el sentido de estas palabras de Jesús. Si nadie es bueno sino Dios, entonces a nadie sino a Dios le corresponde el honor, y en esto precisamente estriba la bondad — la auténtica bondad — de la creatura: en que ella evidencia la bondad del creador, como Señor único; en que tan sólo de su palabra recibe ella su bondad; en que conoce esta palabra como lo único bueno. Decimos lo mismo, aunque con otras palabras, si afirmamos que el ser auténtico de la creatura, precisamente su ser creatura, queda pendiente por entero del ser de Dios y en su total obediencia. El ser de lo informe, de lo que ha recibido

el ritmo de la forma, de lo que es inerte y de lo que es vivo, en gradación cada vez más intensa de actuación propia, sigue siendo plenamente ser-creado, es decir, ser-obediente, y, por lo que respecta a su propia actuación, nada sabe salvo cuando se refiere a la palabra de Dios, a la libertad divina de creación y de conservación.

## La imagen de Dios en la tierra

### Versículos 26 y ss.

> *Y dijo Dios: Hagamos hombres a nuestra imagen y a nuestra semejanza, y dominen sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos reptiles serpean sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra.*

Dios ama su obra, la ama en su propio ser, ya que la creatura glorifica al creador. Pero Dios no se reconoce aún en su obra: mira su obra, pero no se ve a sí mismo en ella. "Verse a sí mismo" significa aproximadamente reconocer al punto en el espejo el propio rostro, verse en una fiel reproducción. Pero, ¿cómo puede ser esto posible? Dios, que sigue siendo el creador a cuyos pies yace su obra, ¿cómo puede encontrarse a sí mismo en esta obra? La obra no es semejante al creador, ni es tampoco su retrato, sino que es tan sólo la forma que ha adquirido su mandato; constituye precisamente un rasgo decisivo de la obra el hecho de que, en el mismo momento en que sale de las manos de su creador, ya se ha separado de él, ya le es ajena, ya no es el creador mismo. La obra, incluso en su misma vitalidad, es muerta, porque es algo que ya ha ocurrido y está ya condicionado, porque procede de la libertad, pero no radica por sí misma en la libertad sino en la condicionalidad. Sólo lo libre en sí no sería muerto, ni ajeno, ni separado como algo que ya ha acontecido. Sólo en lo libre en sí podría verse a sí mismo el Libre, el Creador. Pero, ¿cómo lo creado podrá ser lo libre? Lo creado es lo estatuido, lo sujeto a la ley, lo condicionado, lo carente de libertad. Si el creador quiere

crear su propia imagen, ha de crearla en la libertad. Y sólo esta imagen creada en la libertad le alabaría sin reservas y proclamaría la gloria de su poder creador. Pero ahora entramos nosotros en juego. Va a ser creado el hombre. La diferencia que media entre este acto creador de Dios y toda su anterior actividad creadora, la Biblia la expresa simplemente por la forma con que inicia el relato de semejante acontecimiento. El plural hebreo constituye en este caso un indicio de la importancia y la grandeza que reviste la acción divina. Pero también es de notar que Dios no suscita al hombre simplemente del no-ser, como ha hecho con todas las demás creaturas, sino que antes, por decirlo así, nos vemos introducidos en el plan de Dios, y esta insólita acción nos revela que algo nuevo va a ocurrir, algo que jamás aún no tuvo lugar, algo totalmente singular.

"Y dijo Dios: Hagamos hombres a nuestra imagen y a nuestra semejanza."

El hombre ha de ser creado por Dios como lo último, como lo nuevo, como la imagen de Dios en su obra. Ninguna transición existe aquí a partir de cualquier otra cosa, sino que nos hallamos ante una creación absolutamente nueva. Y esto nada tiene que ver con las teorías de Darwin. Independientemente de ellas, el hombre es la nueva, la libre, la incondicionada obra de Dios. No es que nos interese negar la vinculación del hombre al mundo animal, sino muy al contrario; pero nos importa sobremanera no perder de vista la peculiar relación que existe entre el hombre y Dios. Cuando están en juego el origen y la esencia del hombre, el desesperado intento de dar un gigantesco salto atrás y alcanzar así el perdido mundo del principio, de querer saber lo que fue el hombre originario, de querer identificar el ideal propio del hombre con la realidad de la creación de Dios, de desconocer que sólo a partir de Cristo podemos saber lo que fue el hombre primigenio — este intento, no por desesperado menos comprensible, ha inducido constantemente a la Iglesia a desembocar en el peligroso campo de la libre especulación. Pero sólo en nuestro punto medio, sólo recibiendo de Cristo nuestra vida, sabremos acerca del principio.

El hecho de que Dios cree en el hombre su imagen terrena significa que el hombre se asemeja al creador en que es libre. Sólo es libre, no obstante, en virtud de la creación de Dios, por la palabra de Dios — y su libertad es para ensalzar a Dios.

Porque, en el lenguaje bíblico, la libertad no es algo que el hombre posee para sí, sino algo que tiene para los demás. Ningún hombre es libre "en sí", o sea, por así decirlo, en un espacio vacío, del mismo modo que posee sentido musical o sagacidad o adolece de ceguera. La libertad no es una cualidad del hombre, ni una capacidad, aptitud o modo de ser hondamente arraigados en él. Quien indague en el hombre para hallar en él libertad, nada encontrará. ¿Por qué? Porque la libertad no es una cualidad que pueda ser descubierta, no es una posesión, no es algo existente, objetivo, ni es tampoco una forma que se infunda en algo existente, sino que es una pura relación y nada más que relación — y, concretamente, una relación entre dos. Ser libre significa "ser-libre-para-el-otro", porque el otro me ha vinculado a él. Sólo en relación al otro soy yo libre. Ningún concepto de libertad substancial o de libertad individualista puede entrañar el significado genuino de libertad. Libertad es aquello de lo que yo no puedo disponer como dispongo de una propiedad; es, sencillamente, lo que está aconteciendo, lo que está teniendo lugar, lo que a través del otro está teniendo lugar en mí. Si se nos pregunta ahora de dónde sabemos esto, es decir, si esto no es precisamente una nueva especulación sobre el principio — caída desde el ser a un punto medio —, nosotros respondemos: es mensaje del evangelio que la libertad de Dios se ha vinculado a nosotros, que su gracia libre sólo en nosotros se hace efectiva, que Dios no quiere ser libre para sí, sino para el hombre. Y puesto que, en Cristo, Dios es libre para el hombre, puesto que su libertad no se la reserva para sí, entonces hemos de concebir la libertad sólo como un "ser-libre-para..." Para nosotros, que nos hallamos en un punto medio, que existimos en virtud de Cristo y que, en su resurrección, tenemos conocimiento de nuestro ser-hombre, el hecho de que Dios sea libre no significa sino que nosotros somos libres para Dios.

La libertad del creador se manifiesta en que nos hace ser libres para él; y esto no significa sino que él crea en nosotros su imagen terrena. La paradoja de la libertad creada sigue siendo ineludible. Más aún, incluso precisa de una acentuación más rigurosa. *Libertad* creada significa aquí — y esto sobrepasa a cuanto Dios ha hecho hasta ahora, esto es único κατ' ἐξοχήν — que Dios mismo entra en su creatura. Ahora no sólo decreta y su pa-

labra se cumple, sino que Él mismo penetra en lo creado y crea así la libertad. El hombre se distingue de las demás creaturas porque Dios mismo está en él, porque él, el hombre, es la imagen de Dios en la que el creador libre se contempla a sí mismo. Esto quisieron decir los antiguos dogmáticos al hablar de la inhabitación de la Trinidad en Adán. En la creatura libre adora el Espíritu Santo al Creador; en la libertad creada se ensalza a sí misma la libertad increada. La creatura ama al creador porque el creador ama a la creatura. La *libertad* creada es libertad en el Espíritu Santo, pero como libertad *creada* es la libertad del *hombre* mismo. ¿Cómo se expresa este ser-creado del hombre libre? ¿En qué se distingue la libertad del creador de la libertad de la creatura? ¿Cómo es libre la creatura? La distinción entre ambas libertades radica en el hecho de que la creatura está referida a otro que es también creatura, en el hecho de que el hombre es libre para el hombre. "Y los creó macho y hembra." El hombre no está solo, existe como pareja, y en este *ser-referido se fundamenta su condición de creatura.* La condición creatural del hombre no es — como no lo es su libertad — una cualidad, un dato objetivo, un algo existente, sino que sólo puede determinarse mediante las categorías de ser-frente-a-otro, ser-junto-con-otro y ser-referido-a los demás hombres. La "imagen semejante a Dios" no es pues una *analogia entis,* según la cual el hombre, en su existir-en-sí-y-para-sí, en su ser, se asemejaría al ser de Dios. No hay tal analogía entre el hombre y Dios, porque a Dios — el único que, en su aseidad, existe en-sí-y-para-sí y que, sin embargo, existe simultáneamente para su creatura, el que vincula su libertad al hombre y a él se entrega — no podemos concebirlo como existiendo en soledad, por cuanto es el Dios que, en Cristo, atestigua su "ser para el hombre". La semejanza, la analogía del hombre respecto a Dios no es una *analogia entis* sino una *analogia relationis.* Esto, empero, quiere decir: 1) dicha *relatio* no es tampoco una aptitud, una potencia propia del hombre, una estructura de su ser, sino que es una relación regalada, establecida, *¡justitia passiva!* Y en esta relación establecida se establece la libertad. De ahí se deduce: 2) esta analogía no debe entenderse como si el hombre tuviera tal semejanza a modo de posesión propia, como si pudiera disponer de ella; muy al contrario, analogía o semejanza ha de interpretarse muy estrictamente en el sentido de que lo

semejante recibe su semejanza *sólo* del original, es decir, que a nosotros nunca nos pone en referencia sino con el modelo mismo, y *únicamente* en esta referencia se constituye en "semejanza". Por consiguiente, la *analogia relationis* es la relación establecida por el mismo Dios, y sólo en virtud de esta relación establecida por Dios es analogía. La relación de creatura a creatura es relación establecida por Dios, porque consiste en libertad, y la libertad nos viene de Dios.

El hombre, en su dualidad de macho y hembra, en su condición de imagen de Dios, es introducido en el mundo de lo inerte y de lo vivo, y, así como su libertad respecto al hombre consistía en ser libre *para* él, ahora su libertad respecto al resto del mundo creado consiste en ser libre *de* él. Esto quiere decir que el hombre es señor del mundo, puede disponer de él y reina sobre él. Y precisamente en esto estriba la otra cara de su condición de imagen creada de Dios. El hombre debe dominar — dominar, naturalmente, sobre una creación que es la de Dios, dominar como quien ha recibido para ello el encargo y los poderes de Dios. El ser-libre de la creatura no es algo así como el ser-libre ideal que posee el espíritu frente a la naturaleza, sino que este ser-libre en su dominio incluye cabalmente un estar vinculado a la creatura dominada. El campo y el animal cuyo amo soy yo, son el mundo en que yo vivo y sin el cual yo no soy. Es mi mundo, mi tierra sobre la que yo mando, y no soy libre de ella en el sentido de que mi esencia más íntima, mi espíritu, no precise de una naturaleza que fuese extraña a ese mi espíritu. Muy al contrario, en todo mi ser, en mi condición de creatura, pertenezco totalmente a este mundo, que me soporta, me nutre y me sostiene. Pero el hecho de que sea libre de él significa que este mundo — al que estoy vinculado como el amo a su siervo, como el labriego a sus campos — me está sometido y que yo debo *dominar* sobre esta tierra, que es y seguirá siendo mía, tanto más *mía* cuanto más intensamente la domine. Lo que tan peculiarmente vincula el hombre a las demás creaturas y le contrapone a ellas, es la autoridad que le ha sido conferida — y conferida únicamente por la palabra de Dios. Esto es lo que se nos dice a nosotros, que nos hallamos en un punto medio, que nada sabemos ya de todo eso y para quienes todo eso es un mito piadoso o un mundo perdido. También nosotros creemos dominar, pero aquí ocurre como

en la noche de Walpurgis:[1] uno cree empujar y resulta que es empujado. No dominamos nosotros, sino que somos dominados. Las cosas, el mundo dominan al hombre. El hombre es prisionero, esclavo del mundo, su dominio es una ilusión. La técnica es el poder de que se vale la tierra para imponerse y triunfar sobre el hombre. Y como ya no dominamos, dejamos por ello de tocar suelo, por ello la tierra ya no es *nuestra* tierra y por ello nos sentimos extraños a la tierra. Y no dominamos porque no conocemos al mundo como creación de Dios y porque no recibimos de Dios nuestro dominio, sino que nos lo arrebatamos a nosotros mismos. No hay "ser-libre-de" sin el correspondiente "ser-libre-para". No hay dominio sin servicio a Dios; con lo uno pierde el hombre necesariamente lo otro. Sin Dios, sin el hermano, pierde el hombre la tierra. Pero, en la sentimental timidez ante el dominio de la tierra, el hombre ha perdido siempre a Dios y al hermano. Dios, hermano, tierra, son inseparables compañeros. Para quien ha perdido una vez la tierra, para nosotros, hombres situados en un punto medio, no existe ningún otro camino de retorno a la tierra que el camino que se endereza a Dios y al hermano. Desde su mismo origen, el camino que lleva el hombre a la tierra, sólo es posible como camino de Dios hacia el hombre. El hombre sólo podrá encontrar el camino de retorno a la tierra allí donde Dios y el hermano vienen al hombre. El ser-libre del hombre para con Dios y para con los demás hombres, y su ser-libre *de* la naturaleza en su dominio sobre ella, constituyen la imagen del primer hombre.

1. Bonhoeffer hace referencia a una costumbre popular alemana, que consiste en encender una gran hoguera y danzar luego a su alrededor. Pero esta danza suele ejecutarse con tanto brío que nadie sabe si es él quien empuja a los otros o si son los otros quienes le empujan a él. *(N. del C.)*

## Bendición y consumación

## Versículos 28-31. Capítulo II, versículos 1-4a

Versículos 28-31.

*Y les bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y repta sobre la tierra. Y dijo Dios: Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento. También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los reptiles que viven sobre la tierra, les doy de comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y así fue. Y vio Dios todo cuanto había hecho, y he aquí que era muy bueno. Y hubo tarde y mañana, día sexto.*

La bendición de Dios sobre el hombre es su promesa, su firme oferta. Bendición significa selección de lo bendecido. La bendición se le imparte al hombre y permanece sobre él hasta que se transforma en maldición. Bendición y maldición son gravámenes que Dios impone al hombre. Se transmiten en herencia y a menudo son erróneamente entendidas, incluso totalmente incomprendidas. Y, no obstante, son absolutamente reales. Nada tienen de mágico, en el sentido de ser cual *hechicerías,* sino que son plenamente reales. Esta bendición — procread, multiplicaos, dominad, someted al mundo — afirma cabalmente al hombre en el mundo de lo vivo, en el mundo en que Dios lo ha situado. Lo que aquí se bendice es su existencia plenamente empírica, su condición de creatura, su mundanidad, su terrenidad. Pero, ¿qué ocurre cuando esta bendición precisamente se convierte un día en maldición? De momento, sin embargo, esta bendición no afirma otra cosa sino que Dios vio que su obra era muy buena. Y hubo tarde y mañana, sexto día, último día.

# CAPÍTULO II

Versículos 1-3.

*Y Dios acabó el día séptimo la obra que había hecho, y descansó el día séptimo de toda su obra que había hecho. Y Dios bendijo el día séptimo, y lo santificó por haber en ese día descansado de su obra, que Dios creó e hizo.*

Descanso, en la Biblia, significa en realidad más que reposo. Significa el descanso que sigue a la consumación. Significa consumación. Significa la paz de Dios en la que el mundo vive. Significa transfiguración. Significa fijar enteramente la mirada en la entidad divina de Dios, en su adoración. Nunca es el descanso de un dios letárgico, sino el descanso del creador. No es un desasirse del mundo, sino la suprema glorificación del mundo que fija su mirada en el creador. Aun en su descanso, Dios ha de seguir siendo el creador: "Mi Padre obra hasta ahora, y yo también obro". Dios sigue siendo el creador, pero ahora es el creador que ha consumado su obra. Y el descanso de Dios lo entendemos nosotros de tal modo que es, a la vez, el descanso de su creación. Su descanso es nuestro descanso (como su libertad es nuestra libertad y su bondad es nuestra bondad). Por eso, el día de su descanso lo santifica asimismo Dios para Adán y para nosotros: nuestro corazón está inquieto hasta que halla su descanso en el descanso de Dios. Para nosotros, este descanso es la promesa dada por Dios a su pueblo. Y tan impía petulancia implica querer convertir el descanso de Dios para nosotros en un devoto quietismo, como invectivar el aburrimiento del descanso paradisíaco asociándole y glorificando la inquietud y la lucha. Pero esta ruidosa alegría que suscita la propia vitalidad, quizá tendría que enmudecer rápidamente ante el Dios "vivo".

Éste es el día de la resurrección del Señor en el Nuevo

Testamento. Día de descanso, día de victoria, de dominio, de consumación total, de transfiguración; día para nosotros de adoración; día de esperanza, día en que avistamos el tiempo de nuestro postrer descanso en Dios, "el descanso del pueblo". En realidad, sólo para alcanzar este día fueron creados los restantes días de la semana: Santificarás el día de fiesta y no lo pasarás durmiendo. Para la paz postrera, para el día de la resurrección de Jesucristo, para el día de la resurrección de la carne, para el día de descanso del creador con sus creaturas, para eso ha sido creada la obra y hemos sido creados nosotros, "para que tomen descanso de su trabajo y sus obras les acompañen".

Versículo 4a.
*Éste es el origen de los cielos y la tierra cuando fueron creados.*

## La otra cara

Versículos 4b y ss.

Ya antaño se cayó en la cuenta de que tenemos aquí una segunda historia de la creación, mucho más arcaica y totalmente distinta de la primera. ¿Cómo hemos de juzgar esta duplicidad? ¿Qué significa para nuestra exégesis? Basta con que echemos una ojeada al conjunto de las dos historias de la creación para ver en seguida que ambos relatos son dos descripciones de una misma realidad desde dos caras distintas. Hay que recalcar además que ni la primera cara sin la segunda, ni la segunda sin la primera, llegarían a expresar lo que aquí se trata de decir (aunque no deja de ser cierto que este juicio sólo puede formularse si consideramos y comprendemos la Escritura como una totalidad). El primer relato concibe enteramente a la creación desde arriba, desde Dios, y en ella el hombre constituye la última obra de la autoglorificación de Dios. El mundo es para Dios, ha sido creado únicamente para gloria suya, y el hombre es la más preciosa vasija y el espejo del mismo creador. Todo acaece para la gloria creadora de Dios y para su honra; el mundo, pese a la creación del hombre, sigue siendo el mundo en el abismo, el mundo extraño y remoto. En cambio, en el segundo relato se nos habla de un mundo cercano y de un Señor pró-

ximo a la *tierra*, que convive con Adán en el *paraíso*. Allí encontramos al "hombre para Dios"; aquí, en cambio, al "Dios para el hombre". Allí, al Señor, al Creador; aquí, al Dios próximo y paternal. Allí, al hombre como última acción de Dios, al universo creado antes que el hombre; aquí, totalmente al revés, primero al hombre, y, alrededor del hombre, a causa del hombre, crea Dios los animales y los pájaros, y crecen los árboles. Aquí tenemos la historia del hombre; allí la acción de Dios. Aquí, la historia del hombre con Dios; allí, la acción de Dios con el hombre. Aquí, el Dios próximo; allí, el Dios lejano. Aquí, el mismo Dios con figura de hombre, el Dios de un antropomorfismo infantil; allí, el Dios en su divinidad. Y, sin embargo, las palabras de ambas narraciones son palabras humanas, sólo humanas, incluso infantiles, son unas humildes palabras que nos hablan del mismo Dios y del mismo hombre. Por eso, la historia relatada en el segundo capítulo del Génesis es la otra cara — no arbitraria, sino necesaria (siempre que se haya comprendido la totalidad) — del relato que aparece en el primer capítulo.

> *Al tiempo de hacer Yahvé Dios la tierra y los cielos, no había aún arbusto alguno en el campo, ni germinaba en la tierra hierba, por no haber todavía llovido Yahvé Dios sobre la tierra, ni haber todavía hombre que la labrase; pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie del suelo.*

Esto corresponde en cierto modo a la expresión: "confusa y vacía", del primer relato.

## El hombre formado de tierra y espíritu

Versículo 7.

> *Formó Yahvé Dios al hombre del polvo del suelo, e insufló en sus narices un aliento de vida, y así el hombre fue un ser animado.*

Con una claridad y una exclusividad absolutamente nuevas, se nos señala aquí la tierra. Lo que ahora interesa primordialmente al autor bíblico no es lo cósmico, sino nuestra tierra y el

hombre que en ella vive. También a Dios se le asigna ahora un nombre propio, totalmente concreto: Yahvé (sobre cuyo significado no coinciden todas las opiniones). Éste es el verdadero nombre de Dios, es decir, el nombre del Dios del que aquí se habla. Elohim, en el primer capítulo del Génesis, no es un nombre propio sino genérico, y significa algo así como "divinidad". Cabría pensar que el nombre propio manifiesta una noción de Dios muy primitiva, y que por ende no podemos referirnos aquí a aquel Dios de cuyo poder ha hablado el primer capítulo. Pero a semejante objeción hemos de replicar diciendo: la expresión palmariamente mitológica — toda ella antropomorfismo — de la noción de Dios no responde menos apropiada ni menos adecuadamente a la esencia de Dios que el uso abstracto del nombre genérico "divinidad". Más bien un antropomorfismo explícito expresa con mucho mayor fuerza y claridad la realidad del "Dios en sí", una realidad que a nosotros nos resulta difícil concebir — pues el concepto abstracto de Dios es, en el fondo, mucho más antropomórfico que el antropomorfismo ingenuo, precisamente porque no quiere serlo —, y ese antropomorfismo evidencia la necesidad que sentimos de asignar un nombre propio a Dios para poder concebir correctamente a Dios. Y, en efecto, el nombre propio es el mismo Dios. No poseemos a Dios como no sea en su nombre propio, incluso en la actualidad: Jesucristo es el nombre de Dios, sumamente antropomórfico y, a la vez, sumamente objetivo.

"Dios formó al hombre del polvo del suelo, e insufló en sus narices un aliento de vida." Aquí, de nuevo, todo ocurre de un modo muy terreno; la forma de hablar es eminentemente pueril, y muy chocante para el hombre que quiere comprender, que quiere "saber". ¿Cómo puede hablarse de Dios igual que se habla de un hombre que moldea su cacharro de arcilla? Los antropomorfismos resultan cada vez más intolerables: Dios, el alfarero, el que da forma a la arcilla, y el hombre, formado como una vasija con un puñado de tierra. ¡De aquí no puede inferirse ningún conocimiento sobre el origen del hombre! Ciertamente, este relato es tan insignificante como narración y, a la vez, tan henchido de sentido como cualquier otro mito de la creación. No obstante, en su calidad de palabra de Dios, es *la fuente* por excelencia de todo nuestro saber acerca del origen del hombre. Pero ahora vamos a demostrar también que lo que

aquí se dice guarda una exacta correspondencia con lo que antes se dijo, y forma con ello una total unidad.

Al decir que Yahvé forma con sus propias manos al hombre, se afirman dos cosas: por una parte, la proximidad corporal del creador a la creatura, puesto que es realmente el creador quien me hace a mí — al hombre — con sus propias manos, y quien se preocupa de mí, quien piensa en mí, quien tiene proyectos sobre mí, quien está junto a mí. Pero, por otra parte, se afirma asimismo su omnipotencia, su absoluta superioridad, en cuya virtud me forma y me crea, y en la que yo soy su creatura, su paternidad por la que me crea y yo le venero — y éste es el mismo Dios del que da testimonio toda la Biblia.

El hombre, a quien Dios ha creado según su imagen, es decir, en libertad, es el hombre que ha sido formado con tierra. Ni siquiera Darwin y Feuerbach podrían hablar con mayor reciedumbre que con la que aquí nos habla la Biblia. El hombre procede de un puñado de tierra. A su misma esencia pertenece esta vinculación suya a la tierra. La "tierra es su madre": del seno de la tierra procede el hombre. Pero el suelo del que el hombre procede, la tierra con que ha sido formado, no es aún la tierra maldita, sino la tierra bendita. Es la tierra de Dios aquella de la que el hombre procede. De ella le viene el *cuerpo*. El cuerpo pertenece a su esencia. El cuerpo no es su prisión, su envoltura, su exterior, sino que su cuerpo es él mismo. El hombre no "tiene" un cuerpo ni "tiene" un alma, sino que "es" cuerpo y alma. El hombre del principio es realmente su cuerpo, es una unidad. Así también Cristo es totalmente su cuerpo, igual que la Iglesia es el cuerpo de Cristo. El hombre que se desembaraza de su cuerpo, se desembaraza de su existencia ante Dios, el creador. La seriedad de la existencia humana estriba en su vinculación a la tierra materna, en su ser como cuerpo. El hombre tiene su existencia radicada en la tierra. No ha sido arrojado de las alturas, su lugar de origen, ni ha sido esclavizado al mundo terrenal por un destino cruel, sino que de la tierra en la que dormía, en la que yacía muerto, ha sido suscitado a la vida por la palabra de Dios omnipotente; no es sino un puñado de tierra, pero tierra llamada por Dios a ser hombre. "Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y resplandecerá sobre ti el Cristo" (Ef 5, 14). También Miguel Ángel lo creyó así. El Adán que descansa sobre la joven

tierra, está tan entrañablemente, tan indisolublemente unido al suelo sobre el que yace que, aun siendo en su soñolienta existencia algo inmensamente extraño, inmensamente maravilloso, es tan sólo un pedazo de tierra. Precisamente en ese estar totalmente entregado al bendito suelo de la tierra de la creación, es donde se hace visible toda la magnificencia del primer hombre. Y en ese reposar sobre la tierra, en ese profundo sueño de la creación, experimenta el hombre la vida por el contacto corporal con el dedo de Dios. La misma mano que moldeó al hombre, es la que ahora le toca tiernamente viniendo de la lejanía y le despierta a la vida. La mano de Dios ya no aprieta en su palma al hombre, sino que le ha dejado libre, y la fuerza creadora de la mano de Dios se ha convertido en amor exigente del creador por la creatura. La mano de Dios, en esa pintura de la Capilla Sixtina, nos descubre más saber sobre la creación que muchas de las más profundas especulaciones.

"Y Dios insufló en sus narices un aliento de vida, y así el hombre fue un ser animado." Cuerpo y vida se integran aquí totalmente. Dios inspira su espíritu en el cuerpo del hombre. Y este espíritu es vida, hace al hombre vivo. Otros grados de vida los crea Dios por su palabra, pero cuando se trata del hombre, Dios le hace partícipe de su vida, de su espíritu. El hombre no vive como hombre sin el espíritu de Dios. Vivir *como hombre* significa vivir como cuerpo en el espíritu. Rehuir el cuerpo, lo mismo que rehuir el espíritu, es rehuir la existencia humana. El cuerpo es la forma existencial del espíritu, y el espíritu es la forma existencial del cuerpo. Todo esto se predica únicamente del hombre, porque sólo del hombre conocemos el cuerpo y el espíritu. El cuerpo humano se distingue de todos los demás cuerpos no-humanos porque es la forma existencial del espíritu de Dios sobre la tierra, pero no se distingue en absoluto de los demás seres vivos porque, al igual que éstos, es asimismo tierra. Realmente el cuerpo humano vive tan sólo por el espíritu de Dios: ésta es su esencia. Dios se glorifica en el cuerpo, y concretamente en el de este ser específico que es el cuerpo humano. Por esto, cuando el cuerpo original quede destruido en su ser creado, Dios volverá a entrar en el cuerpo, en Jesucristo, y cuando luego este cuerpo de Jesucristo sea descoyuntado, Dios asumirá las formas del sacramento del cuerpo y de la sangre. El cuerpo y la sangre de la Santa Cena son las

nuevas realidades creadas, que le fueron prometidas al Adán caído. Puesto que Adán fue creado como cuerpo, será asimismo redimido como cuerpo en Jesucristo y en los sacramentos.

Este hombre así creado es el hombre a imagen de Dios. Imagen, no a pesar de su corporalidad, sino precisamente en ella. Porque en su corporalidad está el hombre referido a la tierra y a los demás cuerpos, por eso existe para los demás, no puede prescindir de los demás. En su corporalidad encuentra el hombre al hermano y a la tierra. Como tal creatura, el hombre formado de tierra y de espíritu es "semejante" a su creador, a Dios.

## El centro de la tierra

### Versículos 8-17

*Plantó luego Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yahvé Dios brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar y, en el medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía de Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón, y es el que rodea toda la tierra de Javilá, donde abunda el oro, un oro muy fino, y a más también el bedelio y el ágata; y el segundo se llama Guijón, y es el que rodea toda la tierra de Cus; el tercero se llama Jidequel, y corre al oriente de Asiria; el cuarto es el Phrat. Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre, y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase, y le dio este mandato: De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, morirás de muerte.*

¿Cómo podría hablarse de la tierra primera y recién creada sin recurrir al lenguaje de las fábulas? Dios dispone un jardín sobremanera espléndido para el hombre a quien acaba de crear con sus propias manos. ¿Y en qué otra cosa puede pensar el hombre del desierto sino en un país con ríos caudalosos y árboles cargados de frutos? Piedras preciosas, exóticos aromas, deslumbrantes colores: esto es lo que circunda al primer hombre.

El fértil país del lejano Oriente, entre el Éufrates y el Tigris, del que tantas maravillas se contaban, fue tal vez la residencia, el jardín donde vivió el primer hombre. ¿Quién podrá hablar de todo esto como no sea valiéndose de imágenes? Las imágenes no son embustes, sino que más bien indican ciertas cosas, hacen transparentes las situaciones a que aluden. Pero, por otra parte, las imágenes varían; las del niño difieren de las del adulto, las del hombre del desierto no son las mismas que las del hombre de la gran urbe. De todos modos, tales imágenes siguen siendo verdaderas, en la misma medida precisamente en que el habla humana e incluso el lenguaje conceptual pueden seguir siendo verdaderos siempre que Dios permanezca en ellos.

Con tales imágenes, pues, nos cuenta el Génesis cómo fue instalado el hombre en este jardín para que viviera en él, y cómo en el centro del jardín se erguían dos árboles, de la vida el uno, de la ciencia del bien y del mal el otro. Y en torno a estos dos árboles se va a decidir ahora el destino del hombre. Seguimos inmersos en el mundo de la imagen, en el mundo de lo mágico, de los efectos maravillosos que acarrean los contactos prohibidos con ciertos objetos sagrados. Oímos hablar de árboles miríficos, de hechizados animales, de ígneas figuras angélicas servidoras de un Dios que se pasea por su encantado jardín. Se nos habla de las misteriosas gestas de este Dios, que crea a la mujer con una costilla del hombre. Y, en el centro de este mundo, el hombre, el ser inteligente, el que conoce el mundo que le rodea y libremente va dando un nombre a todas las cosas; el hombre, ante quien comparece todo el reino animal con el fin de recibir de él los nombres de sus especies; el hombre, que se halla desnudo y no se avergüenza de su desnudez; el hombre, que habla y trata con Dios como de tú a tú, que conversa con los animales del campo, que vive magníficamente en su maravilloso jardín y en él goza de absoluta paz; el hombre, que luego tiende la mano para asir el fruto del árbol encantado y, en aquel instante, pierde su paraíso. Mito, descripción pueril y fantástica de la más remota antigüedad —dice de todo esto el mundo. Pero la Iglesia de Cristo afirma: palabra de Dios, acontecimiento ocurrido al principio de la historia, antes de la historia, más allá de la historia y, no obstante, en la historia; decisión tomada sobre el mundo, en la que *noso-*

*tros mismos* somos los afectados, los aludidos, los acusados, los condenados, los expulsados, y *Dios mismo* quien bendice y maldice; *nuestra* prehistoria, el verdadero y auténtico principio de cada uno de nosotros, su destino, su culpa y su fin.

¿Por qué negar lo uno a expensas de lo otro? ¿Por qué no reconocer que cuanto digamos sobre Dios, sobre nuestro principio y nuestro fin, sobre nuestra culpa, no expresa *nunca* las cosas mismas, sino siempre y únicamente unas imágenes? ¿Por qué no reconocer que Dios, valiéndose tanto de aquellas arcaicas imágenes del mundo mágico como de nuestras imágenes técnicas y conceptuales, ha de tendernos la mano y, en uno y otro caso, ha de instruirnos, si es que hemos de crecer en prudencia y sabiduría? Por consiguiente, en la interpretación de lo que sigue, deberemos traducir necesariamente el antiguo lenguaje figurativo del mundo mágico al nuevo lenguaje figurativo del mundo técnico, aunque siempre bajo el presupuesto de que, tanto en uno como en otro caso, somos *nosotros* los aludidos; de que nosotros contamos con una disposición de abertura que nos capacita a admitir lo mismo que, en aquel entonces, les fue dicho a los hombres en imágenes mágicas del mundo; de que nosotros, que evidentemente nos diferenciamos de aquellos hombres por el hecho de que Cristo ha vivido ya en el mundo mientras que ellos lo esperaban, somos *los mismos* que ellos por cuanto, sea en esperanza o en plenitud, unos y otros sólo podemos vivir de Cristo, como quienes se perdieron y, en esperanza o plenitud, fueron devueltos a la gracia.

En el centro del jardín se hallan dos árboles con nombres especiales, con nombres que les vinculan de un modo particular al ser humano: el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Al segundo le está unida la prohibición de comer de sus frutos, bajo la amenaza de muerte. *Vida, conocimiento, muerte:* de estas tres cosas se habla aquí relacionándolas, y hemos de comprender esta relación. Históricamente considerados, parece que los relatos acerca del árbol de la vida y acerca del árbol de la ciencia son de procedencia y origen distintos. Pero esta cuestión está envuelta todavía en densa oscuridad. Lo importante para nosotros es el texto tal y como hoy lo posee la Iglesia de Cristo.

Hablemos primero del árbol de la vida. Del contexto bíblico se deduce que no se le prohibió taxativamente al hombre

que comiera de este árbol. En realidad, el árbol de la vida no cobra su importancia específica hasta que el hombre incurre en la muerte al comer el fruto del árbol de la ciencia. Antes, la vida ni es problemática ni ambicionada, ni tampoco es algo que sea preciso ganar, sino que está sencillamente ahí, es vida dada y, concretamente, es vida ante la faz de Dios. Por eso se cita sólo de paso al árbol de la vida en este pasaje. *Se hallaba en el medio*, he aquí lo único que de él se afirma; la vida, que procede de Dios, está en el centro, es decir, Dios, que da la vida, está en el centro. En el centro del mundo que ha sido dado a Adán para que lo domine y de él disponga, no se encuentra Adán mismo sino el árbol de la vida divina. La vida de Adán procede del centro, de un centro que no es él mismo, sino Dios. La vida de Adán gira permanentemente en torno a este centro, sin que jamás intente apropiarse de este centro de la existencia. Lo peculiar del hombre es que su vida constituye un continuo girar en torno a su propio centro vital, sin que jamás llegue a posesionarse del mismo. Y esta vida procedente del centro — del centro cuya posesión pertenece únicamente a Dios — permanecerá incólume mientras el hombre no se deje desviar de su ruta por otra fuerza. Adán no se siente tentado a tocar el árbol de la vida, a poner las manos en el árbol divino del centro, y no es preciso que se lo prohíban: no comprendería en absoluto tal prohibición. Porque la vida, Adán ya la tiene.

Pero tiene esta vida de un modo especial, ya que, en primer lugar, es *él* quien la tiene realmente (y no la vida la que le tiene a él), y, en segundo lugar, posee la vida en la unidad de la inquebrantada obediencia al creador; la posee justamente porque vive a partir del centro de la vida y mirando hacia este centro, pero él mismo no está en el centro. Su absoluta observancia de la obediencia, es decir, su inocencia y su desconocimiento de la desobediencia constituyen la determinación peculiar de la vida de Adán. La vida que Dios otorga al hombre no es simplemente un estado, una *qualitas* del hombre, sino algo que se le ha dado en su entidad humana total. La vida, el hombre la tiene de Dios y *ante* Dios, y de Dios la recibe, pero no como animal sino como hombre. La tiene en su obediencia, en su inocencia, en su nesciencia, es decir, la tiene en su libertad. Que el hombre viva es un hecho que acontece en la obediencia que procede de la libertad. Por consiguiente, aten-

tar directamente contra el árbol de la vida no se le puede ocurrir a Adán, puesto que él tiene ya la vida; en cambio, el árbol de la vida podría verse indirectamente en peligro desde otro ángulo, a saber, desde esa libertad en inquebrantada unidad con la obediencia, en la que Adán tiene la vida, es decir, desde el árbol de la ciencia del bien y del mal. *¿Cómo puede ser esto?*

Al igual que el árbol de la vida, el árbol de la ciencia del bien y del mal se halla en el centro del jardín. Pero, a su respecto, inmediatamente se citan unas palabras especiales de Dios, esto es, la prohibición de comer de sus frutos y la amenaza de que el hombre morirá en cuanto infrinja este precepto. ¿Cómo puede comprender Adán lo que es la muerte, lo que es el bien y el mal, y, sobre todo, lo que es la prohibición, viviendo como vive en una inquebrantada obediencia al creador? ¿Puede ser todo esto para él algo más que meras palabras hueras? Adán no puede saber ciertamente lo que es la muerte, ni lo que es el bien y el mal, pero por estas palabras comprende que Dios se yergue ante él y le señala sus límites. Ahora preguntamos: ¿Cómo puede comprender Adán como una prohibición las palabras que Dios le ha dirigido, si él es ingenuo e ignorante y nada sabe del bien y del mal? La prohibición implicaba dos cosas: por una parte, la referencia al ser-hombre de Adán, a su libertad ("para" y "de"); es a Adán, el hombre, es al ser-hombre de Adán al que Dios habla, y esto Adán lo entiende. Por otra parte, a este hombre a quien le es dirigida la palabra en su calidad de ser libre, se le muestran así sus límites, es decir, su condición de creatura. En la prohibición se le habla a Adán en su ser-libre y en su ser-creado, y, por medio de la prohibición, se le afianza en este ser que él mismo es. La prohibición no quiere decir otra cosa que eso: Adán, tú eres quien eres por mí, por tu creador; ¡sélo también tú ahora! Eres una creatura libre. Sé, pues, creatura. Y este "sélo" no es una segunda condición yuxtapuesta a la primera, sino contenida desde siempre en la primera, garantizada por la primera. Es el hecho de dirigirse a Adán en su ser-hombre, lo que Adán recibe siempre de Dios. Esta singular y mutua implicación que, en el fondo, es tan sólo la implicación mutua de libertad y creaturalidad, se expresa ahora en el lenguaje figurativo de la Biblia cuando dice que el árbol de la ciencia, el árbol prohibido que señala los límites del hom-

bre, está en el centro del jardín. *Los límites del hombre se hallan en el centro de su ser*, no en su zona marginal. Los límites que se han de buscar en la zona marginal del hombre son los límites de sus cualidades, de su técnica, de su posibilidad. El límite que se halla en el centro es, por el contrario, el límite de su *realidad*, de su *existencia pura*. En el conocimiento del límite marginal va implícita siempre la posibilidad de su ilimitación intrínseca; en el conocimiento del límite central se limita toda la existencia, la totalidad del ser-hombre en todas sus posibles dimensiones. Allí donde está el límite — el árbol de la ciencia —, allí está también el árbol de la vida, es decir, el Señor mismo que da la vida. *Él es a la vez el límite y el centro de nuestra existencia* — y esto lo sabe Adán. Pero su conocimiento de ello está configurado de tal forma que no es sino una manera de expresar el hecho de que su propio ser es un ser-desde-el-centro y hacia-el-centro, que es ser-creado y ser-libre para Dios: el saber de Adán está incardinado en su libertad para con Dios, en su inquebrantada obediencia a Dios: es *un saber desde la libertad de la creatura, un saber en la vida, un saber en la ignorancia*. Por tanto, Adán no puede conocer ni pensar el mal, ni tampoco puede pensar la muerte. Pero, conociendo a Dios, conoce sus propios límites. Y conoce sus límites, no como algo transgredible, ya que, en tal caso, conocería el mal, sino como gracia otorgada a su creaturalidad y a su libertad. Sabe asimismo que su vida és únicamente posible por sus límites; vive de estos límites ubicados en su mismo centro. Comprende, pues, esta prohibición y la amenaza de muerte sólo como un don renovado, como gracia de Dios. El límite es gracia, ya que es fundamento de la creaturalidad y de la libertad, y el límite es el centro. La gracia es lo que sostiene al hombre sobre el abismo del no-ser, del no-vivir, del no-ser-creado. Y toda esta negatividad sólo puede pensarla Adán bajo la forma de la gracia que Dios le otorga. Hasta ahora no se ha insinuado con palabra alguna la posibilidad de entender la prohibición de otro modo, por ejemplo, como tentación. La *prohibición* del paraíso es *gracia* del creador respecto a su creatura. Dios a nadie tienta. Hasta ahora sólo el creador sabe lo que es el árbol de la ciencia del *bien* y del *mal;* Adán no lo sabe aún. Viviendo como vive en la unidad de la obediencia, no comprende la duplicidad; viviendo como vive en la unidad del conoci-

miento de Dios como centro y límite de su vida, no puede concebir el desdoblamiento del conocimiento en bueno y malo. Adán no sabe ni lo que es el bien ni lo que es el mal. Vive, en el sentido más estricto, *más allá del bien y del mal*, es decir, vive de la vida que procede de Dios, ante el cual tanto la vida en el bien como la vida en el mal significarían igualmente la inimaginable apostasía. Bien y mal, "tob" y "ra" tienen, en este pasaje, un sentido mucho más lato que el de "bien" y "mal" de nuestra terminología. Las palabras "tob" y "ra" hablan de una disyunción suprema en el mundo de los hombres, anterior incluso a la disyunción moral, de manera que "tob" significaría algo así como "gozoso" y "ra" sería lo "doloroso" (Hans Schmidt). Tob y ra son los conceptos de la más profunda escisión de la vida humana en todas sus direcciones. Les es esencial presentarse emparejados, corresponderse mutua e indisolublemente en su disyunción. No hay tob — lo gozoso, lo bueno, lo hermoso — que no esté por siempre inmerso en el ra — lo doloroso, lo malo, lo ruin, lo falso. Y no existe, en el sentido lato antes indicado, lo doloroso-malo sin un vislumbre del gozo que hace ser verdaderamente dolor al dolor. El tob-bien es siempre, para nosotros, lo que arrebatamos al mal, lo que ha pasado a través del mal, lo engendrado, gestado y parido por el mal. El fulgor de lo gozoso-bueno se debe a su procedencia del mal, quizás a su superación del mal; pero es de la misma índole con que el niño supera el seno materno, es decir, de tal modo que el bien queda ennoblecido por la grandeza del mal del que se ha escapado. Para nosotros, Ignacio es "mayor" que Francisco, Agustín es "mayor" que Mónica, y Hagen es "mayor" que Sigfrido.

Pero, de igual forma, el "mal" se ennoblece por el "bien", del que procede, y el dolor se ennoblece por el gozo, de cuya profundidad puede únicamente surgir. Ningún mal auténtico carece por completo del destello del bien. Para nosotros, no existe en el hombre lo absolutamente malo, lo absolutamente doloroso. Cuando lo absolutamente malo, lo no ennoblecido por bien alguno, lo ruin mismo, cobre una forma concreta, el hombre habrá perdido su humanidad y diremos de él que es un enfermo. Cuando el dolor sea capaz de apoderarse por entero del hombre, de manera que el placer se halle totalmente aniquilado en el dolor, entonces el hombre habrá sucumbido a la en-

fermedad del espíritu que denominamos melancolía y ya no seguirá siendo hombre. En el dolor, el hombre sano es sostenido y nutrido por el gozo; en el gozo, se ve minado por el dolor; en el bien por el mal, en el mal por el bien: siempre está escindido.

Esto somos *nosotros*, los que comimos del árbol de la ciencia, y no Adán. Pero hemos de seguir preguntando para comprender a fondo lo que nos relata la Biblia acerca del árbol de la ciencia... "porque el día que de él comieres, morirás de muerte". El árbol de la ciencia es, pues, el *árbol de la muerte*. Se halla contiguo al árbol de la vida, y *sólo por causa de este árbol de la muerte, está en peligro el árbol de la vida*. Ambos son aún intactos e intocables, límite y centro. Quien tienda la mano para asir la vida, habrá de morir: "el que quiera conservar su vida, la perderá". Pero sólo la asirá quien ya la haya perdido. Y la ha perdido el que ha adquirido el conocimiento del bien y del mal, el que vive en disyunción. ¿Por qué éste ha perdido la vida? Dijimos antes que lo gozoso-bueno se halla inmerso en lo doloroso-malo, y viceversa. Pero ¿qué es lo doloroso en el gozo? Que en todo placer el hombre quiere la eternidad y, sin embargo, conoce su caducidad, su fin. No es éste un saber que proceda de un conocimiento anterior y que haya de aplicarse luego a todo acontecimiento gozoso, sino algo que nos delata la hondura del propio gozo cuando lo auscultamos: la sed, el ansia de eternidad; precisamente porque el gozo no es eterno, porque está sujeto a la muerte. E, inversamente, preguntamos: ¿Qué es lo gozoso en el dolor? Que el hombre, en lo profundo del sufrimiento, siente el gozo de la caducidad, el gozo de la extinción del dolor aparentemente inacabable, el placer de la muerte.

¿Qué es lo malo en el bien? Que el bien muere. ¿Qué es lo bueno en el mal? Que el mal muere. ¿Qué es la escisión, el desgarramiento del mundo y del hombre en tob y ra? Es la muerte, henchida de gozo y de dolor, del hombre mismo. El hombre que conoce el tob y el ra, conoce en ese mismo instante su muerte. El conocimiento del tob y el ra es su misma muerte. El hombre muere al saber sobre el bien y el mal. El hombre está muerto en su bien y en su mal. La muerte, como caducidad, no es la muerte que proviene de Dios. ¿Qué significa "estar-muerto"? No significa la anulación del ser-creado. Significa no poder vivir por más tiempo ante Dios y, no obstante, tener

que vivir ante Él. Significa estar ante Dios en calidad de proscrito, perdido, condenado, pero no en calidad de no-existente. Significa no recibir ya de Dios la vida como gracia proveniente del centro y del límite del propio ser, sino recibirla como mandamiento que se me cruza en el camino y que me niega, con ígnea espada, todo retroceso. En este sentido, estar-muerto significa poseer la vida, no como un don, sino como un *mandamiento*. Y este mandamiento nadie puede rehuirlo, ni siquiera apelando al suicidio, porque justamente ese "estar-muerto" se halla asimismo bajo el precepto de la vida. *Estar-muerto significa tener-que-vivir.* Esto irrita a nuestra razón natural. Estar-muerto no es la liberación, la salvación, la última posibilidad de huida. Huir hacia la muerte es más bien evadirse hacia la más horrible esclavitud de la vida. *La ineludibilidad de la vida como mandamiento es el conocimiento de la muerte.*

En el *mandamiento de la vida* se me exige algo que yo no puedo realizar. Tengo que vivir desde mí, por mí mismo, y no puedo hacerlo. Pero precisamente éste es el mandamiento que pesa sobre quien conoce el tob y el ra. Debe vivir desde sí mismo, y lo hace, pero no puede. *Lo hace,* en cuanto vive desde su intrínseca disyunción, en cuanto vive con su bien que procede del mal y con su mal que procede del bien, en cuanto toma del gozo la fuerza del dolor y del dolor la fuerza del gozo. Vive en círculo, *vive* de sí mismo, está solo. Pero *no puede con ello,* porque así no vive, sino que en esta vida está muerto, porque *tiene que* realizarse partiendo de sí mismo, y precisamente esto es su muerte (¡como fundamento cognoscitivo y, a la vez, como fundamento real!). El hombre sobre quien pesa el mandamiento de Dios como exigencia, queda abandonado a sí mismo y tiene que vivir así. El hombre ahora vive de sí mismo, de su conocimiento del bien y del mal, y en esto está ya muerto.

Por fin podemos comprender ahora que el árbol de la vida sólo corra peligro cuando el árbol de la muerte haya producido su efecto. Y comprendemos asimismo por qué la prohibición se vinculó al árbol de la muerte y no al de la vida, o, a la inversa, por qué el árbol al que se vinculó el mandamiento tenía que ser el árbol de la muerte. Pero una cosa sigue siendo aún totalmente incomprensible: cómo se llegó a aquella acción que nos abrió y nos produjo nuestro mundo de disyunción. Sólo en la muerte se da el conocimiento del mundo desgarrado en tob y

ra. Y, precisamente de este mundo, nada sabe Adán. Es algo que le está velado, oculto en el fruto seductor del árbol de la ciencia. El secreto de sus límites, de su vida, sabe que se halla en Dios.

Pero hemos de recordar ahora que, en este pasaje bíblico, no nos hallamos ante un relato de lo que acaeció a cierto hombre originario, relato que no nos atañería directamente y a cuyo respecto nuestro cometido se reduciría a dejar volar nuestra fantasía para situarnos en aquel país fabuloso más allá del tob y del ra. Tales fantasías marginarían por completo nuestra propia situación y, en realidad, sólo son posibles en el mundo de la disociación, en el que el hombre cree que de un modo u otro aún puede huir de sí mismo. Mucho más importante es saber que este relato no reclama nuestra atención en nuestra calidad de oyentes dotados de fantasía, sino en nuestra calidad de hombres que, aun con el mayor esfuerzo de su fantasía y de todas las demás fuerzas de su mente, no se hallan en disposición de trasladarse a ese paraíso del "más allá del bien y del mal", del "más allá del gozo y del dolor", sino que permanecen atados con todo su pensamiento al mundo desgarrado, a la oposición, a la contradicción. Y esto porque incluso nuestro pensamiento es tan sólo la expresión de nuestro ser, de nuestra existencia radicada en la contradicción. Al no hallarse nuestro ser en unidad, se halla también desgarrado nuestro pensamiento. Pero, en vez de sancionar esta imposibilidad, en vez de juzgar lo que la Biblia denomina bueno desde nuestro concepto de lo bueno, y criticar así las palabras bíblicas más allá del bien y del mal, se nos pone precisamente a este Adán para desasosiego y crítica nuestros. Y ello es así porque Adán es hombre como nosotros, porque su historia es nuestra historia, aunque con la decisiva diferencia de que, donde esta historia concluye para Adán, allí es donde empieza para nosotros. Nuestra historia es historia por Cristo, allí donde la historia de Adán es historia por la serpiente. Pero, precisamente al vivir y tener historia sólo por Cristo, somos incapaces de conocer el principio partiendo de nuestra fantasía. Lo conoceremos únicamente partiendo del nuevo centro, de Cristo, como quienes en la fe estamos liberados de la ciencia del bien y del mal, de la muerte, y como quienes únicamente en la fe pueden hacer suya la imagen de Adán.

## La fuerza del otro

### Versículos 18-25

*Y dijo Yahvé: No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda adecuada. Y Yahvé Dios formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los trajo ante el hombre para ver cómo los llamaba, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y el hombre dio nombres a todos los ganados y a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo; pero para el hombre no encontró ayuda adecuada. Hizo, pues, Yahvé Dios caer sobre el hombre un profundo sopor, y, cuando se durmió, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne. Y de la costilla que del hombre tomara, formó Yahvé Dios una mujer, y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello.*

Aparentemente sin ninguna relación con el contexto, se habla precisamente aquí del origen de la mujer. No cabe duda de que, atendiendo a la técnica narrativa, resulta insólito que la mujer no haya oído la prohibición de Dios, porque a esta circunstancia no le corresponde una significación interna. No obstante, precisamente en este pasaje, el relato posee una significación especial. No lo perdamos de vista: primero se habla del árbol de la vida, pero todavía como no apetecido, como árbol al que no se vincula ninguna prohibición, aunque ya como el *árbol de cuyo fruto depende todo en último término*. Vimos que este árbol es puesto en peligro, primero, por el árbol de la ciencia, y ahora sigue la larga serie de elementos que agudizan este peligro y lo van haciendo cada vez más amenazador. Al árbol de la ciencia sigue la creación de la mujer. Y finalmente es la serpiente la que induce a tender la mano hacia el árbol de la ciencia y hacia el árbol de la vida. La ininteligibilidad de este hecho hace que el poeta, sobremanera profundo, se sirva

para hacerlo inteligible — o, mejor, para hacer patente su ininteligibilidad — de todos los medios posibles. Es evidente que, para el poeta, la creación de la mujer forma parte de la prehistoria del pecado original.

"No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda adecuada."

El primer hombre está solo. También Cristo estuvo solo. Y nosotros estamos no menos solos. Pero cada uno está solo de un modo distinto. Adán está solo en la espera del otro ser humano, de la comunidad. Cristo está solo, porque Él solo ama al otro ser humano, porque Él es el camino por el que el género humano retorna a su creador. Nosotros estamos solos, porque hemos rechazado de nosotros al otro ser humano, ya que le odiábamos. Adán se halla solo en la esperanza. Cristo estuvo solo en la plenitud de la divinidad. Nosotros estamos solos en el mal y en la desesperanza.

Dios le crea a Adán una ayuda, un apoyo: no es bueno que Adán esté solo. ¿Para qué necesita el hombre una ayuda, si ya vive bajo el amparo de Dios? La respuesta se hace patente tan sólo a quien vuelva a pensar esta historia en su contexto. Una ayuda, un apoyo para el hombre, en la Biblia únicamente lo es Dios. Si, pues, aquí se habla *en estos términos* de la mujer, es que se nos quiere significar algo totalmente insólito, lo cual se deduce asimismo de la descripción. Dios forma primero a los animales sirviéndose de la tierra, de la misma tierra con que configuró al hombre — ¡hombre y animal tienen, según la Biblia, el mismo cuerpo! Quizá pueda encontrar una ayuda entre estos hermanos — porque eso son, ciertamente, los animales al tener el mismo origen que el hombre. Lo singular del caso es que, al parecer, el hombre ha de saber por sí mismo si los animales pueden ser para él una ayuda o no. Si el hombre reconoce como una ayuda para él alguna de las creaturas que le son presentadas, ésta lo será ya desde aquel momento. Y allí está el inteligente Adán dando nombre a todos los animales y dejando que pasen todos ante él, dejando que desfile ante él todo el fraterno mundo de los animales, formados como él de la misma tierra. Su primer dolor estriba en que estos hermanos, a los que amaba, no satisficieron sus esperanzas. Este mundo animal sigue siéndole ajeno; pese a toda su fraternidad, sigue siendo la creatura que le está sojuzgada, a la que impone un

nombre y sobre la que gobierna. Y él permanece solo. Que yo sepa, en la historia de las religiones jamás se ha hablado de los animales de un modo tan relevante. Cuando Dios quiere crear al hombre una ayuda — que es Dios mismo — en la figura de otra creatura, primero crea el animal, luego a éste le es impuesto un nombre, y finalmente se le sitúa en su debido lugar — pero Adán sigue estando solo. Lo que surgió del seno de la tierra, no deja de serle extraño. Y ahora acontece lo singular: Adán tiene que sumirse en un profundo sueño. Lo que el hombre despierto no puede hallar, lo realiza Dios cuando el hombre duerme. En el fondo, Adán no sabe, pues, lo que ha sucedido. Pero sabe que Dios se ha servido de él. Sabe que, mientras dormía, Dios ha tomado un pedazo de su cuerpo y, con él, ha formado al otro ser humano. Y es con un verdadero grito de júbilo con el que Adán acoge a la mujer: "Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada". Adán conoce, pues, la singularidad de esta creatura que Dios ha formado con su propia carne. Pero esta acción de Dios en el otro ser humano, Adán la ve totalmente a la luz del don de Dios. El que Eva proceda de él, no es para Adán motivo de orgullo sino de una especial gratitud. De esta procedencia de Eva, no infiere Adán ningún derecho para él, sino que se sabe unido a esta Eva en una forma totalmente nueva. Como mejor se puede describir esta unión es con los términos: él pertenece a ella porque ella pertenece a él. Ahora ya no estarán más el uno sin el otro, son una sola carne y, sin embargo, siguen siendo dos. Y el hacerse-uno de los dos constituye el secreto mismo que Dios ha establecido con su acción en el dormido Adán. Desde su origen han sido uno, y sólo en el proceso de hacerse uno retornarán de nuevo a su origen. Pero este hacerse-uno no es jamás la fusión de los dos, la supresión de su carácter de creaturas individuales, sino la última realización posible del pertenecerse mutuamente, lo cual se fundamenta precisamente en su ser-distinto el uno de la otra.

¿En qué es Eva la "ayuda" para Adán? Si tenemos en cuenta el contexto de la narración, no puede tratarse sino de que la mujer se convierte en ayuda del hombre al soportar los límites que a éste le han sido impuestos. ¿Qué significa esto? Adán estaba solo. En la prohibición — como ya vimos — se le habló

por referencia a su ser-hombre, a su libertad, a su creaturalidad. Adán tenía estos atributos porque los había recibido en su inquebrantada obediencia. Los había recibido en su cotidiano diálogo con su creador. Conocía bien su limitación, pero sólo en el sentido positivo de que le era imposible pensar en la transgresión de aquellos límites. En esta limitación tenía ciertamente su vida, pero en realidad no podía amar esta vida en su misma limitación. Más bien su vida, entre amor y odio, era aún la recepción pura y contemplativa del don divino. Es la insondable misericordia de su creador — el cual sabe que esta vida de la creatura libre sólo puede ser soportada en su limitación, si se es amado — la razón única por la que Dios crea la ayuda para el hombre, una ayuda que debía ser, a la vez, la corporeización de los límites de Adán y el objeto de su amor. Y, ciertamente, el amor a la mujer tenía que ser (en el sentido más real) la vida del hombre. *Límite* y *vida,* el intocable e inaccesible centro del paraíso, a cuyo alrededor gira la vida de Adán, *cobra forma* y, bajo la mano creadora de Dios, se convierte en ayuda de Adán. Conocer al otro como creatura de Dios, como el otro por excelencia, como el que está junto a mí limitándome, y saber al mismo tiempo que el origen del otro está en mí, está en mi vida y, por eso, amar al otro y ser amado por él, porque él es un fragmento mío — todo esto es, en Adán, la actualización corpórea del límite que deberá hacerle soportar su límite de un modo más llevadero, es decir, en amor al ser humano. El otro ser humano es el límite que me ha impuesto Dios, el límite que yo amo y que yo, en virtud de mi amor, no transgrediré. Con ello no se ha dicho sino que ambos, permaneciendo *dos,* como creaturas de Dios, se convierten en *un* cuerpo, esto es, que se pertenecen mutuamente en su recíproco amor. La libertad y la creaturalidad se hallan entrelazadas en el amor por la creación del otro ser humano. Por eso, el otro ser humano es una gracia para el primer hombre, tal como fue una gracia la prohibición de comer del árbol de la ciencia. Los dos primeros seres humanos soportan en común, en comunidad, los límites de la condición humana. Y, en esta comunidad, se acredita el carácter comunitario de la Iglesia. Pero, con eso, una cosa se ha hecho ya cierta: allí donde el amor al otro ha quedado destruido, el hombre sólo podrá odiar sus límites, porque sólo querrá poseer al otro — ilimitadamente — o aniquilar-

lo — también ilimitadamente; porque en este momento invoca únicamente su aportación, sus derechos, el hecho de que a él se debe el origen del otro; y lo que hasta ahora había recibido con humildad, se torna ahora motivo de vanagloria y rebelión. Éste es nuestro mundo. La gracia del otro ser humano — que es nuestro apoyo, por cuanto nos ayuda a soportar nuestros límites, es decir, por cuanto nos ayuda a vivir ante Dios, y con quien formamos la comunidad en la que únicamente podemos vivir ante Dios — se ha convertido en maldición: el otro ha pasado a ser el incentivo para que nuestro odio contra Dios sea cada vez más apasionado, para que no podamos vivir ya más ante Dios: el otro se constituye ahora en juicio nuestro. Partiendo de estas reflexiones, matrimonio y comunidad deberán adquirir un nuevo sentido. La fuerza del otro, por la cual yo vivo ante Dios, se transforma ahora, para mí, en la fuerza por la que habré de morir ante Dios. La fuerza de la vida se convierte en fuerza de la aniquilación. La fuerza de la comunidad se convierte en fuerza del aislamiento. La fuerza del amor se convierte en fuerza del odio.

"Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne." Podría decirse que, al parecer, el narrador da aquí un evidente tropezón. ¿Cómo puede decir tales cosas Adán, si nada sabe de padre y madre? Cabe decir asimismo que ésta es la "moraleja del narrador", o pueden elaborarse otras consideraciones parecidas. Pero si atendemos al meollo de la cuestión, vemos que aflora aquí un conocimiento fundamental que, hasta ahora, se había mantenido más bien en segundo plano, pero que ahora se hace patente casi sin pretenderlo. El Adán que así habla somos nosotros mismos, que tenemos padre y madre, que conocemos la singularidad del mutuo pertenecerse del hombre y la mujer en el amor, y que por nuestra culpa hemos dejado que este saber nuestro se corrompiera y destruyera por completo en nosotros. Estas palabras bíblicas no implican una justificación de nuestra huida del orden mundano, de nuestro abandono de padre y madre, sino que constituyen la última posibilidad de describir la hondura y la seriedad del mutuo pertenecerse en el amor. Pero este pertenecerse mutuo está visto, sin duda alguna, en conexión con la sexualidad del hombre, la cual es evidentemente la expresión del doble hecho del ser-solo y del ser-

uno con el otro. La sexualidad no es otra cosa que la suprema posibilidad de realizar este mutuo pertenecerse. La sexualidad sigue sin tener aquí una entidad propia y separada de esta determinación suya. La comunidad de hombre y mujer es comunidad de amor procedente de Dios, a quien glorifica y adora como creador. Por eso es la Iglesia en su forma originaria. Y, por ser Iglesia, es comunidad eternamente unida. Frases como éstas significan para nosotros, no una glorificación de nuestro matrimonio, sino la indicación de que la unión del hombre y de la mujer no radica en esta realidad tomada unívocamente, y que concretamente la actuación del ministro eclesiástico en la celebración del matrimonio es quizá la más cuestionable de las actuaciones oficiales de la Iglesia. La comunidad de amor, que ha sido totalmente desgarrada por la sexualidad y se ha convertido en una obsesión; la comunidad de amor, que se afirma a sí misma y niega al otro su condición de creatura de Dios; esta comunidad de amor que descansa sobre la reivindicación que uno hace por la parte que tiene en el otro — por su costilla, por proceder de él el otro —, esta comunidad no es precisamente glorificación del creador, de modo que en ella repita el creador la obra de su creación en los inscientes y durmientes Adán y Eva. Esta comunidad es la embriaguez despierta de un arrebatar para uno mismo la fuerza y la gloria del creador, la elevación a la conciencia del inconsciente yo, el procrear y generar en virtud de una fuerza propia. Esta abismática destrucción de lo originario no anula, sin embargo, lo siguiente: que la comunidad de hombre y mujer, en su más auténtico sentido, implica la característica de ser Iglesia (Ef 5, 30-32).

"Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello."

Vergüenza la hay tan sólo en razón del conocimiento de la escisión del hombre, de la escisión del mundo entero y, por ende, de la escisión de uno mismo. La vergüenza es la expresión del hecho que ya no se acepta al otro como don de Dios, sino por codicia carnal de ese otro y, en consecuencia, que se conoce al otro como a quien ya no le basta con pertenecerme, sino que ansía algo de mí. La vergüenza es ocultarme yo mismo ante el otro a causa de mi propio mal y del mal del otro, es decir, a causa de la escisión que ha surgido entre nosotros. Allí

donde el uno acepta al otro como la ayuda que Dios le otorga, allí donde al uno le es suficiente con un entenderse a sí mismo desde el otro, con un entenderse por relación al otro y en pertenencia al otro, allí no tendrá el hombre por qué avergonzarse. En la unidad de la obediencia inquebrantada se hallan desnudos el uno ante el otro, se hallan sin velos, manifiestos como cuerpo y como alma, y no se avergüenzan de su desnudez. La vergüenza surge en el mundo de la escisión. Conocimiento, muerte, sexualidad: he aquí las tres palabras originarias de la vida, de cuya conexión nos hemos ocupado ahora y de la que seguiremos ocupándonos en las páginas que siguen.

# CAPÍTULO III

## La pregunta piadosa

### Versículos 1-3

*Y la serpiente era la más astuta de cuantas bestias del campo hiciera Yahvé Dios. Y dijo a la mujer: ¿Cómo es que Dios os ha dicho que no comáis de árbol de ninguna clase del paraíso? Y dijo la mujer a la serpiente: Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del árbol que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir.*

La prohibición de comer del árbol de la ciencia, la creación de Eva y la serpiente constituyen una serie de acontecimientos que hemos de entender en continuidad y que forman un todo con la agresión al árbol de la vida. Esta serie procede íntegramente de Dios, el creador, y, no obstante, ahora se halla luchando extrañamente contra Dios en el mismo bando del hombre. La prohibición, que Adán había escuchado como gracia, se convierte ahora en ley que suscita la ira de Dios y del hombre; la mujer, creada como ayuda y apoyo del hombre, se convierte ahora en seducción; la serpiente, una creatura de Dios como tantas otras, se convierte ahora en instrumento del mal. ¿Cómo es ello posible? Esto precisamente no lo contesta la Biblia, en todo caso no lo contesta de forma directa y evidente, sino de un modo indirecto y peculiar. Sería simplificar en exceso el relato bíblico e incluso desfigurarlo por completo, si quisiéramos invocar simplemente al diablo, a fuer de enemigo de Dios, como autor de este cambio. Y esto es precisamente lo que la Biblia no dice por unas razones muy concretas. De igual modo sería

radicalmente errónea nuestra interpretación de la interdependencia de estos sucesos, si apeláramos a la libertad del hombre para el bien y para el mal, libertad de la que el hombre sólo se habría servido de un modo incorrecto. Muy al contrario, lo esencial y característico de la narración bíblica estriba precisamente en que todo este suceso se desarrolla en el mundo creado por Dios, y que en él no toman parte los *diaboli ex machina* para dramatizar y hacer inteligible este incomprensible acontecimiento. La *media luz* en la que aquí aparecen la creatura y el mal, debemos conservarla en todo caso si no queremos pasar por alto lo fundamental. La equivocidad de la serpiente, de Eva y del árbol de la ciencia, como creaturas de la gracia de Dios y como lugar en el que se articula la voz del mal, debemos conservarla como tal sin que en modo alguno sea groseramente reducida a un sentido unívoco. Pues esta penumbra entre dos luces, esta equivocidad en que se halla aquí la creación es, para el hombre situado en un punto medio — y también el yahvista era un hombre situado en un punto medio —, la única forma posible de afirmar aquel acontecimiento. Sólo así se puede salvar su doble propósito: atribuir realmente la totalidad de la culpa al hombre y, al mismo tiempo, dar expresión a la incomprensibilidad, a la inexplicabilidad, a la indisculpabilidad de la culpa. La Biblia no pretende informarnos sobre el origen del mal, sino dar testimonio de su carácter de culpa y de carga infinita del hombre. Plantear la cuestión del origen del mal independientemente de todo esto, dista mucho de estar en el ánimo del autor bíblico, y, por consiguiente, su respuesta no puede ser ni unívoca ni directa. Siempre implicará la siguiente duplicidad: que yo, siendo creatura de Dios, he cometido lo totalmente opuesto a Dios, lo malo, y que, precisamente por esto, mía es la culpa, y culpa indisculpable. Nunca será, pues, posible remitirse sencillamente al diablo como el que nos ha seducido, sino que el diablo existe precisamente y sólo en la medida en que yo no he querido — aun debiendo haberlo hecho — vivir en el mundo como creatura de Dios. Por tanto, resulta igualmente imposible tachar de imperfecta a la creación y hacerla responsable de mi maldad. La culpa radica únicamente en mí, que he traído el mal al centro mismo de la creación en su estado originario. La total incomprensibilidad de este acto se expresa aquí, en el tercer capítulo del Géne-

sis, por el hecho de que no irrumpe súbitamente en la creación un poder malo, que procede de cualquier sitio, sino que este mal se esconde totalmente en el mundo creado y se actualiza en él a través del hombre. Si se nos narrara antes la caída de Lucifer, como pretende la dogmática católica y el mismo Lutero, entonces Adán, como primera víctima de ese Lucifer, se vería fundamentalmente exonerado. Pero precisamente la plena objetividad del relato bíblico estriba en que el pecado original se prepara y se realiza en medio de la creación, y justamente por ello se afirma con toda claridad su total indisculpabilidad.

"La serpiente era la más astuta de todas las bestias del campo." No se dice simplemente que la serpiente era el diablo, sino que la serpiente es una creatura de Dios, aunque más astuta que todas las demás. En ningún momento de esta narración se presenta al diablo en su corporeidad. Y, no obstante, el mal tiene lugar; y tiene lugar, concretamente, a través del hombre, a través de la serpiente y a través del árbol. Primero es tan sólo la palabra misma de Dios la que una vez más es esgrimida. La serpiente pregunta: ¿Cómo es que Dios os ha dicho que no comáis de los árboles todos del paraíso? No discute, pues, estas palabras, sino que induce al hombre a que mire hacia una profundidad, hasta ahora desconocida, desde la que el hombre estará en situación de fundamentar o impugnar una palabra como palabra de Dios. En principio, la serpiente misma plantea tan sólo la posibilidad de que quizás el hombre haya entendido mal a Dios, ya que Dios no puede haber querido decir eso. Dios, el buen creador, no ha podido imponer a su creatura una prohibición así, porque equivaldría a una limitación de su amor. Lo decisivo aquí es que, con esta pregunta, se sugiere al hombre que retroceda más allá de la palabra de Dios para que así pueda fundamentarla desde su propia intelección de la esencia de Dios. Si la palabra contradice a esta intelección humana, entonces es seguro que el hombre ha oído mal y, en consecuencia, servirá únicamente a la causa de Dios si estas palabras erróneas de Dios, si este mandato erróneamente percibido, es demolido a tiempo. He aquí, pues, lo solapado de esta pregunta: pretende laborar tan sólo y abiertamente en pro de Dios. Quiere derribar la palabra dada por Dios, basándose en el amor al verdadero Dios. La serpiente pretende saber algo acerca de la profundidad del auténtico

Dios, yendo más allá de esa palabra dada por Dios, el cual, en esta palabra humana, resulta tan lastimosamente desfigurado. La serpiente pretende saber más que el hombre acerca de Dios, a pesar de que el hombre depende únicamente de la palabra de Dios. La serpiente sabe de un Dios más grande y más noble, de un Dios que no precisa de tales prohibiciones. En cierto modo, la serpiente quiere convertirse en la oscura raíz de la que brota el árbol visible de Dios. Y con esta autoridad combate ahora la serpiente contra la palabra de Dios. Sabe que sólo tiene fuerza si se presenta como viniendo de Dios, como representando la causa de Dios. La serpiente sólo es malvada como serpiente piadosa. Ella que, en su pregunta, extrae de la fuerza de Dios su existencia, ella que sólo puede ser mala cuando se las da de piadosa, se presenta ahora como la fuerza que está incluso más allá de la palabra de Dios, esa fuerza de la que el mismo Dios extrae su fuerza. Fue una pregunta ciertamente piadosa la que la serpiente formuló. Pero con esta primera pregunta piadosa del mundo irrumpió el mal en el mundo. Cuando el mal se muestra en su impiedad, es totalmente impotente, es un terror de niños; no precisamos temerlo cuando se nos presenta en esta forma, en la que tampoco él concentra su fuerza, sino que las más de las veces sólo nos desorienta con ella acerca del lugar por el que verdaderamente quiere irrumpir. Y aquí se ocultan bajo el manto de la piedad. El lobo vestido de cordero, Satanás bajo la luminosa figura de ángel: he aquí la adecuada imagen del mal. "¿Cómo es que Dios os ha dicho...?", ésta es la pregunta impía por excelencia. ¿Cómo es que Dios os dijo que Él es amor, que quiere perdonarnos los pecados, que sólo tenemos que creer en Él, que no necesitamos obras, que Cristo murió y resucitó por nosotros, que poseeremos en su reino la vida eterna, que ya no estamos solos sino amparados por la gracia de Dios, que algún día cesarán el dolor y los gritos? ¿Cómo es que Dios os dijo: no robes, no cometas adulterio, no des falso testimonio...? ¿Cómo es que me dijo esto realmente a mí? ¿O acaso esto no rige para mí? ¿Cómo es que me dijo esto realmente a mí? ¿O acaso esto no rige para mí? ¿Cómo es que Dios dijo que Él es un Dios airado para quienes no observan sus mandamientos? ¿Cómo es que exigió el sacrificio de Cristo, Él, de quien yo sé muy bien que es el padre infinitamente bueno, el padre infinitamente amante? Ésta

es la pregunta que tan inofensiva parece, pero por la que el mal logra adquirir poder sobre nosotros, por lo que nos tornamos desobedientes a Dios. Si la pregunta se nos presentara sin ocultar su impiedad, podríamos contradecirla. Pero a quien es cristiano no puede atacársele de este modo; para que el cristiano caiga, es preciso atacarle con el mismo Dios, es preciso presentarle un Dios mejor y más altivo que el Dios que él cree tener. ¿Qué es lo esencialmente malo de esta pregunta? No es el hecho de que sea formulada. Muy al contrario, es el hecho de que esta pregunta contiene ya la respuesta falsa, de que esta pregunta ataca la actitud fundamental de la creatura respecto al creador. Con ella se induce al hombre a que se convierta en juez de la palabra de Dios, en vez de escucharla y cumplirla sencillamente. Y esto se logra porque el hombre, fundándose en una idea, en un principio, en cualquier saber previamente adquirido acerca de Dios, quiere juzgar ahora la palabra concreta de Dios. Y cuando el hombre, con el arma de un principio, de una idea sobre Dios, se lanza contra la palabra concreta de Dios, cree tener razón de antemano y se transforma en señor de Dios, emancipándose de su obediencia y sustrayéndose a su palabra. Con otros términos: en esta pregunta se juega a favor de lo posible y precisamente en contra de lo real, y así lo posible mina lo real. Pero en la relación del hombre con Dios, no se trata de buscar posibilidades, sino que únicamente se dan realidades. No se da ningún: "Permíteme antes...", sino que sólo se trata de mandamiento y obediencia.

Para el primer hombre, que vive totalmente inmerso en esta realidad, la alusión a su posibilidad — es decir, a desobedecer la palabra de Dios — significa lo mismo que una alusión a su libertad, en la que él pertenece totalmente a Dios; dicha alusión sólo es posible porque esta posibilidad de desobedecer a Dios está envuelta en la realidad de su "ser para Dios". Sólo porque la pregunta se formula de tal modo que Adán pueda entenderla como una nueva posibilidad de su "ser para Dios", puede esta pregunta encaminar a Adán a un "ser contra Dios". La posibilidad de un "querer ser para Dios" decidida por *propia iniciativa,* es el mal radicalmente originario en la piadosa pregunta de la serpiente. No es, pues, ninguna torpeza, sino la máxima astucia de la serpiente el que en esta pregunta exagere tanto: "¿Cómo es que Dios os ha dicho que no comáis de árbol

de ninguna clase del paraíso?" Con ello, ya desde un principio, tiene a Eva de su parte. Es más, la obliga a confesar: no, naturalmente, esto no lo ha dicho Dios. Y ya este hecho, el hecho de que Eva tenga que hacer distingos respecto a una palabra de Dios — aunque falsamente expuesta —, habrá de llevarla a la mayor confusión; sí, le hará experimentar por vez primera la excitante dicha de juzgar la palabra de Dios. Junto a lo evidentemente falso, la serpiente echará ahora también por tierra lo correcto. Estemos, pues, en guardia contra tan astutas exageraciones del mandamiento divino. En ellas está ciertamente el malo. Contra la pregunta de la serpiente — que, así, ha resultado ser *la* pregunta diabólica κατ' ἐξοχήν, *la* pregunta que quiere robar a Dios su honor y apartar al hombre de la palabra de Dios —, contra esta pregunta, que bajo la apariencia de piedad ataca a Dios como supremo presupuesto de toda existencia, el hombre no puede defenderse si no es con un ὕπαγε Σατανᾶς. La respuesta de Eva se mantiene aún en el plano de la ignorancia. Eva aún no sabe nada del mal, no lo conoce y, por consiguiente, no puede hacer otra cosa que repetir sencillamente el mandamiento dado y volverlo a formular correctamente. Y esto es mucho: Eva se mantiene firme en el mandamiento. Pero, con ello, se deja seducir no obstante por este astuto diálogo que, en cierto modo, ya ha hecho mella en ella. Pero el antiguo orden sigue aún intacto. El hombre no puede remontarse hasta más allá de la palabra de Dios. El árbol de la ciencia y el árbol de la vida permanecen incólumes.

## Sicut deus

### Versículos 4-5

*Y dijo la serpiente a la mujer: En modo alguno moriréis de muerte; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, y sabréis lo que es el bien y el mal.*

Ha pasado la primera fase de la conversación. Pero la respuesta de Eva no excluye una nueva arremetida de la serpiente. El diálogo prosigue — el primer diálogo *sobre* Dios, el primer diálogo religioso, teológico. Pero no adoración común, in-

vocación de Dios, sino discurso sobre Dios, por encima de Dios. Ya que Eva ha aceptado este diálogo, ahora la serpiente puede atraverse al ataque propiamente dicho. La serpiente habla de Dios, y lo hace como quien conoce profundamente sus misterios, es decir, habla piadosamente. Pero la piedad se desenmascara ahora en un ataque abierto. "¿*Cómo es que* Dios os ha dicho...? Sí, Dios os lo *ha* dicho..., pero ¿por qué os lo ha dicho?" Ésta es la continuación del diálogo. "Por envidia lo ha dicho..." Ésta es la prosecución del diálogo. "Por envidia lo ha dicho... Dios no es un Dios bueno, sino un Dios malvado, torturador; sé más astuta que tu Dios, tómate por tu mano lo que Él no te concede... Él lo ha dicho, es cierto, tienes razón, Eva; pero Dios ha mentido, la palabra de Dios es mentira..., porque vosotros no moriréis de muerte..." Ésta es la suprema rebelión posible: que la mentira haga pasar por mentira a la verdad. Éste es el abismo de la mentira: que viva poniéndose a sí misma como verdad y condenando a la verdad como mentira. "En modo alguno moriréis de muerte; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, y sabréis lo que es el bien y el mal." Que el árbol de la ciencia proporcionaría el conocimiento, esto ya lo había dicho el creador; la oposición consiste tan sólo en que a esta acción impuso el creador la muerte, mientras la serpiente le vincula la promesa del ser *sicut deus*. Y anticipando ahora lo que luego diremos, el hacerse *sicut deus* del hombre, tal como promete la serpiente, no puede ser otra cosa que lo que el creador llama muerte. Es verdad que el hombre se hace *sicut deus* por la caída, pero precisamente al hacerse este hombre *sicut deus*, ya no puede vivir, está muerto. Y esto significa que la serpiente, pese a todos sus esfuerzos por hacer pasar la verdad de Dios por mentira, en modo alguno puede rehuir esta verdad: incluso en su mentira *tiene que* dar razón a esta verdad. También la serpiente habla de la muerte del hombre, sólo que en otra forma. De esto, sin embargo, hablaremos más adelante.

Nos hallamos aquí en el último estadio al que el autor bíblico conduce al hombre antes de que se cave el abismo y se abra la sima incomprensible e infinita. La serie de sucesos — desde la prohibición de Dios, pasando por la creación de la mujer, hasta desembocar en la pregunta de la serpiente —, cuyos elementos se unen en la lucha contra el árbol de la vida, alcanza

aquí su fin. ¿Cuál es el último paso a lo incomprensible?, porque — repitámoslo una vez más — en modo alguno puede tratarse de un paso a lo comprensible, sino exclusivamente de un paso a lo incomprensible; lo incomprensible ha de subsistir precisamente en su total incomprensibilidad y plena indisculpabilidad.

"En modo alguno moriréis" — "Moriréis de muerte." Entre estas dos frases se desgarra el mundo para Adán. Una frase contra otra. Eso supera su presencia de ánimo. Pues, ¿cómo ha de saber él lo que es mentira? Verdad contra verdad — la verdad de Dios contra la verdad de la serpiente. La verdad de Dios unida a la prohibición; la verdad de la serpiente vinculada a la promesa. La verdad de Dios señalando mis límites; la verdad de la serpiente indicando mi ilimitación —. Ambas son verdad, es decir, ambas son oriundas de Dios: Dios contra Dios. Y este segundo Dios es, al mismo tiempo, el Dios que da al hombre la promesa de ser *sicut deus.* Dios contra el hombre *sicut deus,* Dios y el hombre *imago dei* contra Dios y el hombre *sicut deus. Imago dei:* el hombre que, en su ser para Dios y para el prójimo, en su original condición de creatura y en su limitación, es imagen semejante a Dios; *sicut deus:* el hombre que, en su saber a partir de sí mismo acerca del bien y el mal, en su ilimitación y en su actuar por sí mismo, en su aseidad, en su ser solo, queda equiparado a Dios. *Imago dei:* el hombre atado a la palabra del creador y viviendo de Él; *sicut deus:* el hombre vinculado a la profundidad del propio saber sobre Dios, en el bien y en el mal. *Imago dei:* la creatura que vive en la unidad de la obediencia; *sicut deus:* el hombre creador que vive de la disyunción de bien y mal. *Imago dei,* y *sicut deus,* y también *agnus dei:* la víctima sacrificada por el *sicut deus,* el que mata su falso ser-Dios en el auténtico ser-Dios, el Dios-hombre restaurador de la *imago dei.*

¿Cómo puede comprender Adán la promesa *sicut deus* de la serpiente? En todo caso, no como promesa diabólica de muerte y rebelión contra el creador. Adán, que en modo alguno conoce la posibiildad del mal, no puede entender la promesa de otra forma que como posibilidad de ser más piadoso, de ser más obediente de lo que ya lo es en su estructura de *imago dei. Sicut deus:* esto, para Adán, sólo puede ser una nueva posibilidad dentro de la posibilidad dada de ser creatura *imago*

*dei;* sólo puede significar una nueva y más profunda forma de su ser creatura. *Así* es cómo tiene que entender a la serpiente. Ve, naturalmente, que esta forma nueva y más profunda de ser creatura ha de ser comprada con la infracción del mandamiento. Y es precisamente este hecho lo que debería ponerle en guardia. Adán se halla realmente *entre* Dios y Dios, mejor dicho, entre Dios y un ídolo, aunque el ídolo se presenta como el verdadero Dios. Pero, ¿qué representa para Adán el ídolo sino la imposibilidad de la creatura misma? ¿Qué otra cosa puede hacer el ídolo, como no sea referirle de nuevo a su unión con el creador? ¿En qué puede consistir esta promesa de ser *sicut deus,* es decir, esta forma más honda del ser para Dios, sino en un inducir a Adán a que se agarre más fuertemente aún a la realidad del creador y de su palabra? ¿Qué puede ser para Adán el ídolo, sino la última y la más profunda referencia al Dios creador, a la palabra de Dios, que es la única verdadera? ¿Qué es para Adán el ídolo, sino la suprema gracia en la que Dios vincula al hombre consigo mismo? ¿Qué puede ser el piadoso diálogo de Eva con la serpiente, sino la confirmación definitiva del derecho exclusivo que el creador detenta sobre el hombre? ¿Qué otra cosa habrá de ser, pues, la respuesta de Eva, sino la alabanza de la incomparable, de la incomprensible gracia del creador, la alabanza que brota de la *suprema* profundidad de su creaturalidad y de su libertad para con Dios y el prójimo?

## La caída

### Versículo 6

> *Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer y hermoso a la vista, y que era un árbol deseable porque hacía sabios, y cogió de su fruto y comió y dio también de él a su marido, y él comió.*

En lugar de una respuesta, en lugar de seguir teologizando con la serpiente, se ha pasado a la acción. ¿Qué ha ocurrido?, nos preguntamos. Sencillamente, que se ha pisoteado el centro, que se ha sobrepasado el límite, y ahora se halla el hombre en el centro, ahora ya no tiene límites. Que se halle en el centro significa que ahora vive de sí mismo y ya no del centro; que

sea ilimitado significa que ahora está solo. Estar en el centro y estar solo equivale a ser *sicut deus.* El hombre es *sicut deus.* Ahora vive de sí mismo, ahora crea su propia vida, ahora es su propio creador, ya no precisa del creador: el hombre se ha convertido en creador por cuanto crea su propia vida. Con ello ha quedado liquidada, destruida su creaturalidad. Adán ya no es creatura. Se ha arrancado de su condición de creatura. *Es* ya *sicut deus,* y este "es" se entiende en toda su seriedad: no que él se sienta así, sino que lo es. *Con el límite* pierde también Adán su *creaturalidad.* El Adán ilimitado ya no puede ser tratado por referencia a su creaturalidad. Y, con esto, llegamos a un hecho central: creaturalidad y caída no se comportan entre sí de tal modo que la caída sea, respecto a la creaturalidad, un acto debido a esta última, un acto que, por lo mismo, no pueda anular dicha creaturalidad, sino que a lo sumo sólo pueda modificarla o deteriorarla. Por el contrario, la caída hace *realmente* que la creatura—el hombre *imago dei*—pase a ser el hombre creador *sicut deus,* y entonces no existe ya derecho alguno para dirigirse a este hombre en términos de su creaturalidad, ni existe tampoco posibilidad alguna de reconocerlo en esa creaturalidad suya, por la sencilla razón de que es en verdad *sicut deus.* Desde ahora ya no podrá emitirse ningún juicio humano sobre el hombre, que no lo considere en su ser *sicut deus,* o que haga abstracción de ello. Porque tal juicio debería hacerse desde más allá del hombre, pero el hombre ilimitado no admite ningún más allá desde el cual pueda hablarse sobre él. El ser *sicut deus* del hombre *incluye* precisamente su no querer ser creatura. Sólo el mismo Dios podría dirigirse al hombre en otra forma. Sólo Él podría hablar al hombre en su creaturalidad, jamás abolible; y esto lo hace Jesucristo en la cruz y en la Iglesia. Sólo en la verdad que Dios pronuncia y en la que nosotros creemos, dando fe a Dios frente a todos nuestros conocimientos de la realidad, sólo en esa verdad habla Dios de la creaturalidad del hombre.

¿En qué consiste el ser *sicut deus* del hombre? En su intento de querer por sí mismo ser para Dios, de disponer de una manera nueva del "ser para Dios", de una forma especial del ser-piadoso. Y este ser-piadoso habrá de consistir concretamente en que el hombre, remontándose hasta más allá de la palabra dada por Dios, se procure su propio conocimiento de

Dios. Esta posibilidad de conocer a Dios más allá de la palabra dada por Él es su ser *sicut deus*. Pues ¿de dónde sacará el hombre tal conocimiento, si no es de las fuentes de su propia vida, de su propio ser? Es decir, el hombre, en aras de su saber sobre Dios, renuncia a la palabra de Dios que adviene una y otra vez sobre el hombre desde el intangible centro y límite de la vida. Renuncia, pues, a la vida que brota de esta palabra y se la arranca de sí mismo: él mismo está en el centro. Es, pues, desobediencia en forma de obediencia, es voluntad de dominio bajo la forma de servidumbre, es querer ser creador en forma de creatura, es estar muerto en forma de vida.

¿Cómo se ha llegado hasta aquí? Esta pregunta la responderemos desde la Biblia: en primer lugar, haremos otra vez referencia a aquella serie que ahora, posteriormente, habrá de entenderse como una serie de elementos que lleva a la caída; en segundo lugar, nos referiremos a la sima infinita que se abre entre el final de esta serie y la acción misma; en tercer lugar, plantearemos correctamente el problema, infiriendo y contestando la cuestión teológica a partir de la cuestión especulativa.

I. Nunca es fundamentalmente falso representarse la serie de hechos que precede a una acción mala. Todo consiste en que a esta serie no se la haga responsable de la acción como tal, sino en que se siga esta serie hasta el punto en que se abre la sima, hasta allí donde resulta totalmente incomprensible que el mal pudiera cometerse. Sólo será lícito que nos preste este servicio nuestra referencia retrospectiva a la serie de acontecimientos precedentes. La prohibición impuesta a Adán se halla al principio de esta serie. Dicha prohibición remitía a Adán a su creaturalidad y a su libertad, la cual sólo podía ser comprendida como libertad para Dios. Así es precisamente cómo esta prohibición debía hacer más visible a Adán la gracia del creador. Pero esta referencia a la creaturalidad y a la libertad hizo más palpable la distancia entre el creador y la creatura, puesto que aludía con mayor insistencia al propio ser de la creatura. Este ser propio de la creatura experimenta ahora, en el conocimiento de Adán, una intensificación totalmente insospechada gracias a la creación de la mujer con una costilla del hombre. El límite dentro del que vive Adán ha tomado ahora una figura corporal. Naturalmente que Adán ama a esta figura del otro ser humano; pero, en ella, reconoce tam-

bién un trozo de sí mismo. De ahí que esta figura acreciente la atención que Adán presta a sus derechos, es decir, a su propio ser. El límite del hombre se le ha hecho más próximo, y por eso lo ve con mayor nitidez. Pero precisamente esta manifestación corpórea del límite en el amor al otro ser humano, debiera haber ahondado en Adán el conocimiento de la gracia del creador. Con la creación de la mujer, el límite del hombre se ha introducido en medio mismo del mundo creado. No por ello se acrecentó el peligro de su transgresión, sino que se hizo menor, porque ahora Adán tenía que adorar más entrañablemente a Dios como su único creador. Pero transgredir ahora el límite contra el creador lleva aparejada la transgresión del límite dentro de la creación. Toda transgresión del límite tenía que significar al mismo tiempo la vinculación de la creaturalidad del otro ser humano. Profanar el árbol de la ciencia tenía que implicar necesariamente la profanación del otro ser humano. Pero, ¿cómo podía hablarse de peligro allí donde la inquebrantada unidad de la obediencia hacía imposible cualquier pensamiento sobre la posibilidad de transgredir el límite impuesto, límite que sólo se conocía como gracia?

A todo esto se le añade lo último: al hombre le es insinuado que su obediencia y el objeto de su obediencia son dos cosas muy distintas, que su obediencia en modo alguno debe considerarla determinada por este objeto, que su obediencia a Dios no tiene que consistir necesariamente en abstenerse de comer del fruto del árbol de la ciencia. Es decir, ahora Adán ha cobrado una particular conciencia de su libertad en la obediencia inquebrantada y, *junto* a ella, de su creaturalidad; más aun, ha cobrado conciencia de que su libertad es como un segundo y distinto elemento frente a su creaturalidad. Pero esto, no obstante, tan sólo en el sentido de que su libertad forma parte de su creaturalidad, esto es, que usar de ella no es sino prestar un servicio, su servicio a Dios. En este momento y con suma claridad, el hombre se sabe a sí mismo ante Dios. Y nosotros preguntamos de nuevo: ¿Por qué no estalla ahora un júbilo inmenso, sin fin? ¿Por qué no brotan del mundo de la creación el agradecimiento y la alabanza al creador? ¿Por qué este saber del hombre no genera una nueva fuerza para una nueva obediencia?

Eva cae primero. Cae como la más débil, como la que, en

parte, ha sido extraída del hombre. Pero cae inexcusablemente, porque es ella misma la que cae. Y, sin embargo, el objetivo de esta historia es la caída de Adán. Sólo por la caída de Adán cae totalmente Eva, puesto que los dos son uno. Adán cae por Eva, y Eva cae por Adán. Los dos son uno. Son dos y, no obstante, uno solo, incluso en la culpa. Caen juntos, siendo uno como son, pero cada uno de ellos, individualmente, carga con la culpa total. Dios creó al hombre, varón y hembra. Y el hombre, varón y hembra, apostató de Dios.

¿Cómo pudo ocurrir que Adán no viera, ni siquiera en la acción de Eva, la última referencia a su creador? No podía comprender lo que Eva había hecho. Sólo pudo comprenderlo como un infinito fortalecimiento de la palabra de la serpiente, que le remitía a su creaturalidad y a su libertad para con Dios. "Y él comió".

II. Tres cosas hemos de constatar: *en primer lugar*, la incomprensibilidad de la acción y, de ahí, su indisculpabilidad. Ni en la naturaleza del hombre, ni en la creación, ni siquiera en la serpiente podemos descubrir la razón de este acontecimiento. Ninguna teoría de un *posse peccare* o de un *non posse peccare* es capaz de comprender la realidad de la acción. Todo intento de hacerla inteligible es únicamente la acusación que la creatura esgrime contra el creador. *En segundo lugar*, esta acción, considerada desde el hombre, es definitiva, irreversible. De lo contrario, Adán podría librarse de la culpa, la cual, en este caso, ya no sería culpa, y Cristo habría muerto en vano. *En tercer lugar*, esta acción del hombre, a quien Dios creó varón y hembra, es una acción de la humanidad, y de ella ningún hombre puede redimirse. La culpabilidad inherente a esta acción se agudiza hasta lo inconmensurable por el hecho de que no ha sido cometida por cada uno para sí mismo tan sólo, sino que cada uno es culpable de la acción del otro. Adán cae por Eva, y Eva cae por Adán. Pero no de tal manera que yo me vea exonerado en razón del otro, sino que el otro, con su culpa, me grava infinitamente a mí.

En la creación de Dios, la caída del hombre resulta tan incomprensible como decisiva e indisculpable. Por eso la palabra *desobediencia* no agota aquí el contenido de la cuestión. Es la rebelión, es la irrupción de la creatura que se sale de su única actitud correcta, es el hecho de que la creatura se haga crea-

dor, es la destrucción de la creaturalidad, es la apostasía, el derrumbamiento del ser que se hunde en cuanto deja de sostenerse en su creaturalidad. Esta apostasía se como un *permanente* caer, un *precipitarse* en lo insondable, un desasirse, un distanciarse cada vez más hondo, cada vez más lejos. Y no hemos de ver en todo esto únicamente una *infracción moral,* sino la destrucción de la creación por la creatura. Es decir, la dimensión de esta caída alcanza a todo el mundo creado, al que ahora se ha despojado de su creaturalidad y que se precipita a ciegas en el espacio infinito, cual meteoro desgajado de su núcleo. Sobre este mundo caído y que sigue cayendo, tenemos que hablar ahora.

III. La cuestión del por qué del mal no es teológica, puesto que supone la posibilidad de remontarnos hasta más allá de nuestra obligada existencia como pecadores. Si pudiéramos responder a este por qué, ya no seríamos *nosotros* pecadores. Podríamos hacer responsable a cualquier otra cosa. Por tanto, a la pregunta del "por qué" nunca cabrá darle otra respuesta que la de "el hecho es que", la cual gravita totalmente sobre el hombre.

La cuestión teológica no apunta al origen del mal, sino a la superación real del mal en la cruz: inquiere por el perdón de la culpa, por la reconciliación del mundo caído.

## Lo nuevo

### Versículo 7

> *Abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unas faldas.*

"La corporeidad es el fin de los caminos de Dios". La Biblia no nos dice aquí que Adán y Eva fuesen iniciados entonces en el conocimiento del bien y el mal, sino que se les abrieron los *ojos* y vieron que estaban desnudos. ¿Habremos de entender, pues, todo el relato como el intento de abordar la cuestión del origen del amor entre el hombre y la mujer, y el hecho de comer del árbol de la ciencia como la grandiosa, soberbia y liberadora acción del hombre por la que conquistó el derecho

al amor y a la misma creación de vida? ¿Fue el conocimiento del bien y el mal, el nuevo saber del adolescente al hacerse hombre? ¿Fue la única falta de Adán el que no se precipitase inmediatamente del árbol de la ciencia al árbol de la vida para comer también de su fruto? Una cosa es cierta en todo ello, y es que aquí se trata fundamentalmente del problema sexual. Para Adán, que vive en la unidad, el conocimiento del bien y el mal representa el imposible conocimiento de la dualidad, del desgarramiento de la entera totalidad. Y la expresión que manifiesta esta dualidad es el *tob* y el *ra*, o, en nuestro lenguaje, lo gozoso-bueno y lo doloroso-malo. Pero precisamente esta compenetración entre lo gozoso o placentero y lo bueno despoja de toda su importancia a la interpretación moralizadora. En el mundo caído y dividido, lo placentero tiene en definitiva la misma seriedad que lo "bueno", puesto que ambos proceden en igual medida de la ahora destruida unidad originaria. Ambos subsisten tan sólo en la dualidad, sin que les sea posible encontrar el camino de retorno a la unidad.

Esta escisión en *tob* y *ra* tiene que reflejarse ante todo en la relación de Adán con Eva. Eva, el otro ser humano, era el límite que, en figura corporal, se había dado a Adán. Adán la reconoció en el amor, es decir, en la indivisa unidad de su entrega. Y la amó precisamente en su ser-limitante, es decir, en su entidad humana de ser límite siendo "otro ser humano". Pero, en cuanto el hombre ha sobrepasado el límite — o sea, en cuanto sabe que es ilimitado o, lo que es lo mismo, en cuanto no toma ya el límite como gracia del Dios creador, sino que lo odia envidiando a este Dios creador —, habrá sobrepasado, en el mismo acto, el límite que el otro ser humano personificaba para él. Ahora, el límite del otro ser humano, el hombre ya no lo ve tampoco como gracia, sino como ira de Dios, como odio de Dios, como envidia de Dios, es decir, ya no ve al otro en el amor, sino que lo ve como el ser que se yergue frente a él, lo ve en la escisión. El límite no es ya la gracia que mantiene al hombre en la unidad de su amor, libre y creador, sino que es la escisión: varón y hembra se han escindido. Esto significa dos cosas: primero, que el hombre apela a su parte en el cuerpo de la mujer, o, dicho en términos más generales, que el hombre apela al derecho que detenta sobre otro hombre y pretende poseerlo, con lo cual niega y destruye la creaturalidad del otro.

Esta codicia que un ser humano siente por otro ser humano encuentra su expresión originaria en la sexualidad. La sexualidad del hombre que ha sobrepasado sus límites es un no querer reconocer límite alguno, es la codicia desaforada de ser ilimitado. La sexualidad es *odio apasionado* de todo límite, es parcialidad en su más alto grado, es egoísmo, es codicioso e impotente deseo de unidad en el mundo escindido: codicioso, por cuanto sabe que, en el origen, el *ser-hombre* era participado en común; impotente, porque, junto con su límite, el hombre ha perdido asimismo definitivamente al otro ser humano. La sexualidad quiere la aniquilación del otro ser humano como creatura, lo despoja de su creaturalidad, atenta contra él como contra su límite, odia la gracia y, en esta aniquilación del otro, es como ha de mantener y propagar la propia vida. El hombre es creador en la aniquilación. Con la sexualidad, se conserva el género humano en su aniquilación. Por ello, la sexualidad desenfrenada y no creadora es la aniquilación κατ᾽ἐξοχήν; por ello, es una loca aceleración de la caída, del precipitarse: es afirmarse a sí mismo hasta la autoaniquilación. Codicia y odio, *tob* y *ra*: he aquí el fruto del árbol de la ciencia.

Pero de esta escisión resulta, en segundo lugar, la ocultación por el hombre de su propio cuerpo. El hombre ilimitado, el hombre codicioso, el hombre que odia, no quiere mostrarse en su desnudez. La desnudez es la esencia de la unidad, de la indivisión, del ser uno para el otro, de la objetividad, del reconocer al otro en su derecho, en su limitarme a mí, en su creaturalidad, del desconocer la posibilidad de despojar al otro de este derecho. La desnudez es revelación, la desnudez cree en la gracia. La desnudez nada sabe de lo que es "estar desnudo", como tampoco el ojo ni se ve ni nada sabe de sí mismo; la desnudez es inocencia. La ocultación es la esencia del mundo escindido en *tob* y *ra*; por eso, en el mundo del *tob* y *ra*, la revelación tiene que ocultarse. La contradicción más profunda de tal estado de cosas estriba en que el hombre, tras haberse hecho ilimitado, cuando cubre su cuerpo y siente vergüenza, se refiere necesariamente, aunque sin querer, a sus propios límites: en la vergüenza reconoce el hombre sus límites. La dialéctica peculiar del mundo desgarrado radica en que el hombre vive en él como ilimitado, es decir, como único, y, sin embargo, en su odio permanente contra el límite, vive también como

hombre escindido; de ahí que se avergüence de su desnudez. La vergüenza del hombre es la renitente referencia a la revelación, al límite, al otro, a Dios. Por ello, la salvaguarda de la vergüenza constituye, en el mundo caído, la única posibilidad —aunque la más contradictoria— tanto de hacer referencia a la desnudez originaria, cuanto de santificar esa desnudez, no porque la vergüenza sea algo bueno en sí—ésta es la concepción de la moral puritana, que nada tiene de bíblica—, sino porque, a pesar suyo, se ve obligada a dar testimonio de su propia caída.

Que la dogmática eclesiástica viera la esencia del pecado original en la sexualidad, no es tan absurdo como ha afirmado el naturalismo moralista de procedencia protestante. El conocimiento del *tob* y el *ra* no es originariamente un conocimiento abstracto de principios éticos, sino que es sexualidad, es decir, inversión de la relación de persona a persona. Y como que la esencia de la sexualidad radica en ser creadora en la aniquilación, por eso el oscuro secreto de la esencia originariamente pecadora del hombre se cifra, de generación en generación, en la procreación. La objeción que apela a la naturalidad de la sexualidad no tiene conciencia del carácter sumamente equívoco de todo lo que en nuestro mundo calificamos de "natural". La santificación de la sexualidad se efectúa al quedar sujeta por la vergüenza, es decir, por la ocultación y por la vocación de Iglesia que implica la vinculación de la comunidad matrimonial. La razón más profunda de ello es que el hombre ha perdido su creaturalidad, que ésta se halla corrompida en su ser *sicut deus*. Todo el mundo de la creatura se halla ahora oculto, es decir, mudo e incógnito, opaco y enigmático. El mundo del hombre *sicut deus* se avergüenza con él y se oculta a su mirada.

## La huida

### Versículos 8-13

*Y oyeron los pasos de Yahvé Dios que andaba por el jardín, ya que el día había refrescado. Y Adán y su mujer se escondieron de la faz de Dios entre los árboles del jardín. Y Yahvé Dios llamó a Adán y le dijo: ¿Dónde estás? Y él dijo: He oído tus pasos en el jardín y he temido; porque estoy desnudo,*

*por eso me escondí. Y él dijo: ¿Quién te ha dicho que estás desnudo? ¿Acaso has comido del árbol del que te mandé que no debías comer? Entonces dijo Adán: La mujer que me has asignado me dio a comer del árbol, y yo comí. Entonces dijo Yahvé Dios a la mujer: ¿Por qué lo has hecho? La mujer dijo: La serpiente me engañó, y yo comí.*

Adán, que sabe del *tob* y el *ra,* y que de la unidad se ha precipitado en la escisión, ya no puede estar por más tiempo ante su creador. Ha sobrepasado el límite, y ahora odia su límite, lo niega incluso: él es *sicut deus,* ilimitado. Pero así como en la vergüenza tiene que reconocer, a pesar suyo, el límite del otro, así también, a pesar suyo, da la razón a Dios su creador de que, en efecto, está huyendo de él, de que se esconde de él. No se presenta descaradamente ante Dios, sino que, en cuanto oye su voz, se esconde. Notable engaño el de Adán, entonces y ahora, al creer que puede esconderse de Dios. ¡Como si el mundo, que nos parece oculto, escondido, opaco desde que nos escindimos de él, fuera también oscuro para Dios! El hombre, que en abrupta caída apostató de Dios, todavía ahora sigue huyendo de Dios. La caída no le basta, no puede huir aún con la ansiada rapidez. Esta huida, este esconderse de Dios por parte de Adán lo llamamos conciencia. Antes de la caída no había conciencia. Sólo cuando se escinde del creador, se escinde también el hombre en sí mismo. Y esta es la función de la conciencia: acuciar al hombre a que huya de Dios para que así, a pesar suyo, dé la razón a Dios, y, por otra parte, hacer que el hombre, cuando huye, se sienta seguro en su escondrijo; es decir, engañar al hombre haciéndole creer que realmente está huyendo o, incluso, haciéndole creer que esta huida es su marcha triunfal y que es todo el mundo el que huye ante él. La conciencia aparta al hombre de Dios y lo recluye en un escondite seguro. Aquí, muy lejos ya de Dios, el hombre se erige en juez y elude así el juicio de Dios. El hombre vive ahora realmente de su propio bien y de su propio mal, de su más íntima escisión consigo mismo. La conciencia es esa vergüenza ante Dios, en la que se oculta la propia maldad, en la que el hombre se justifica a sí mismo, y en la que, además y a pesar suyo, alienta la referencia al otro ser humano. La conciencia no es la voz de Dios en el hombre pecador, sino que es precisamente el rechazo de esta

voz; no obstante, en su calidad de rechazo, la conciencia, en contra de su propio saber y voluntad, hace de nuevo referencia a esa voz de Dios.

"¿Dónde estás, Adán?" Con estas palabras del creador, el Adán que huye se ve despojado de su conciencia y tiene que presentarse ante su creador. El hombre no puede quedarse solo en su pecado. Dios le habla y lo detiene en su huida: "Sal de tu escondrijo, de tus autorecriminaciones, de tu ocultamiento, de tu disimulo, de tu atormentarte a ti mismo, de tu vanidoso arrepentimiento. Conócete a ti mismo. No te pierdas en una piadosa desesperación. Sé tú mismo. Adán, ¿dónde estás? Ponte ante su creador". Esta llamada va directamente contra la conciencia que susurra al hombre: "Adán, estás desnudo, escóndete del creador, no puedes comparecer ante él". Dios exclama: "Adán, ven acá". Dios mata la conciencia. El Adán fugitivo tiene que reconocer que no puede huir de su creador. La pesadilla, que todos conocemos, de querer huir de algo espantoso y, sin embargo, no poder hacerlo, es el reconocimiento — que reiteradamente nos dicta nuestro subconsciente — de esta situación real del hombre caído. Y es este estado de cosas el que aparece claramente expresado en la respuesta de Adán: "Estoy desnudo, por eso me escondí". Adán pretende disculparse con algo que le acusa. Pretende seguir huyendo y, sin embargo, se sabe ya cazado. "Soy pecador; no puedo comparecer ante ti"; como si uno pudiera disculparse con el pecado. Incomparable necedad del hombre: precisamente porque eres pecador, ven junto a mí y no huyas. Pero Adán sigue siendo reacio: "La mujer que me has asignado me dio a comer del árbol, y yo comí". Adán confiesa su pecado. Pero, al confesarlo, emprende de nuevo la huida. Eres tú quien me ha dado la mujer, no yo; yo no soy culpable, la culpa es tuya. Adán explota esa media luz bajo la que se hallan tanto la creación como el pecado. La mujer es creatura tuya; es tu propia obra la que me ha hecho caer. ¿Por qué has hecho una creatura imperfecta? ¿Cómo puedo remediarla, yo? En vez de comparecer, Adán recurre a aquel arte, aprendido de la serpiente, de corregir los pensamientos de Dios, de apelar, en contra del Dios creador, ante un Dios mejor y distinto; es decir, una vez más Adán huye. Con él huye asimismo la mujer, y ésta trae a colación la serpiente, es decir. en realidad al creador de la serpiente. Adán no ha comparecido, no se ha confesa-

do culpable, ha invocado su conciencia y su conocimiento del bien y del mal, y, desde este conocimiento, ha acusado a su creador. Adán no ha reconocido la gracia del creador, la gracia que se manifiesta precisamente en que Él le llama, en que no le deja escapar; Adán ve esta gracia solamente como odio, como ira, y, en esta ira, se enciende su propio odio, su rebelión, su voluntad de huir de Dios. Adán sigue cayendo. La caída se acelera de un modo inmensurable.

## Maldición y promesa

### Versículos 14-19

*Dijo, luego, Yahvé Dios a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los ganados, y entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu pecho y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida. Pongo enemistad entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él en el calcañal. A la mujer le dijo: Multiplicaré los trabajos de tus preñeces; parirás con dolor los hijos; y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará. Y a Adán le dijo: Por haber escuchado la voz de tu mujer, comiendo del árbol que te prohibí y dije: No comas de él; por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan. Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás.*

Estamos llegando al final. Al Adán caído, irreconciliado, huidizo, Dios le habla con palabras de maldición y de promesa. A Adán le es conservada la vida en un mundo situado entre la maldición y la promesa. y la promesa suprema es que podrá retornar a la tierra de la que fue formado, que podrá morir. Destruido está el paraíso. Podrá a uno ocurrírsele decir: "Ay, ay, tú lo has destruido con poderoso puño, este hermoso mundo que ahora se derrumba, se cae... Oh, tú, el más poderoso de los hijos de la tierra, edifícalo de nuevo con mayor magnificencia, reconstrúyelo sobre tu pecho". Pero esto no tiene aquí cabida

alguna. Por el contrario, lo que aquí se dice es: vive, ahora, en este mundo destruido, del que no podrás evadirte; vive en él entre maldición y promesa. La maldición y la promesa acerca de la vida del Adán caído están expresadas en cuatro grandes ideas: la enemistad con la serpiente, los dolores del parto, la fatiga del trabajo y la muerte. Maldición y promesa se refieren a la misma cosa. Maldición: el hecho de que el creador confirme el mundo derruido, el hecho de que el hombre *tenga que* vivir en el mundo caído, el hecho de que el hombre reciba ahora como impuesta la voluntad divina, el hecho de que el hombre *sicut deus* esté obligado a vivir en el mundo *sicut deus* — ésta es la *maldición*. Pero que se le *permita* al hombre vivir en el mundo, que no carezca de la palabra de Dios, aunque se trate de la palabra del Dios airado que le repudia y le maldice — esto es la *promesa*. Así vive Adán entre maldición y promesa.

Maldición y promesa son, en primer lugar, la eterna enemistad con la que ahora el hombre se enfrenta contra la serpiente, contra el poder del ateísmo piadoso. El hombre del mundo caído, que vive entre la maldición y la promesa de Dios, es el hombre combatido. No tiene la palabra de Dios en paz y en sosiego, sino que la percibe una y otra vez en la desfiguración de la pregunta piadosa; no es pacíficamente, sino en la enemistad y la lucha, como el hombre está con Dios. Pero, en este destino de maldición, le ha sido dada la promesa de aquella victoria que el hombre ha de alcanzar en lucha ininterrumpida y en la que aplasta la cabeza de la serpiente. Cierto es que también el hombre resulta herido en este combate, pues la serpiente derrotada le muerde aún en el calcañar. La lucha por la palabra de Dios cubre al hombre de cicatrices. El hombre, y con él todo su linaje, no ha de ser un héroe, sino que habrá de encarnizarse en la lucha, habrá de triunfar siempre de nuevo y también siempre de nuevo habrá de resultar herido. El hombre puede vivir en esta lucha, que él acepta y cumple como maldición y promesa. Lo nuevo que el árbol de la ciencia aportó a Adán y Eva, fue la vergüenza y la codicia. El signo visible de esta escisión de la unidad originaria, de esta íntima desgarradura que se produce en la comunidad de hombre y mujer, es el dolor que desde entonces ha de soportar la mujer como fruto de su comunidad codiosa con el hombre. Con lo nuevo, con el placer de la codicia, se halla indisolublemente unido el do-

lor. El *tob* y el *ra,* lo placentero y lo doloroso penetran juntos en la vida humana. El conocimiento del dolor acrecienta el placer, y el conocimiento del placer acrecienta el dolor. La humillación de la mujer estriba en que tenga que parir con dolor, en que tenga que buscar con ardor al marido, y que, no obstante, tenga que servirle con pesar. Ha realizado su voluntad, en su ser *sicut deus* puede pertenecer a Adán; pero precisamente esta pertenencia es ahora una maldición y al mismo tiempo una promesa. El hombre ha de saborear plenamente su nuevo saber *sicut deus* acerca del *tob* y el *ra.* Pero, aún así, puede vivir y *vive* efectivamente ante Dios en un mundo derruido y situado entre la maldición y la promesa de Dios.

En la enemistad con la serpiente, la *relación de Dios* con el hombre se ha situado bajo la ley del *tob* y el *ra,* de la maldición y la promesa, es decir, bajo la ley de la escisión; en el destino de la mujer se habla de maldición y de promesa, y de *tob* y *ra* se habla en la *comunidad* del hombre y la mujer; pero ahora, en tercer lugar, en la palabra dirigida a Adán se han puesto de manifiesto la destrucción y la escisión de las relaciones originarias entre el hombre y la *naturaleza.* El campo, que proporcionaba a Adán todo cuanto éste precisaba y cuyos frutos cogía el hombre hasta ahora sin el menor esfuerzo, el suelo y la tierra, ahora malditos realmente por culpa de Adán, se convierten en la preocupación de Adán, en su dolor, en su fatiga, en su enemigo. Contra el hombre *sicut deus,* contra la creatura que cree poder vivir por sí misma, se alza ahora la otra creatura y se le niega, que se sustrae a su dominio, se hace muda, enigmática y estéril para él. Pero, como creatura que fue sojuzgada al hombre, se escinde ahora con la caída del hombre y pasa a ser naturaleza sin señor y, por eso, naturaleza rebelde y desesperada, naturaleza bajo maldición, campo maldito. Esto es nuestra tierra, maldita y conminada a despojarse de la magnificencia de la creación, arrojada desde la clara inmediatez de su lenguaje y de su alabanza al creador, a la ambivalencia de lo que es simplemente extraño, enigmático. El árbol y el animal, que antes eran expresiones inmediatas de la palabra del Dios creador, nos remiten ahora, a menudo de manera grotesca, a la incomprensibilidad, a la arbitrariedad de un déspota oculto en las tinieblas. Y así, el *trabajo* del hombre sobre el campo maldito resulta ser la expresión de la escisión abierta entre el hombre caído y la naturaleza,

es decir, se halla bajo la maldición de Dios; y, sin embargo, el trabajo es al mismo tiempo el reflejo de una codiciosa nostalgia por la unidad originaria, es decir, se halla bajo la promesa de que el hombre todavía puede convivir con la naturaleza, de la que fue tomado y a la que fraternalmente pertenece. Así el fruto de la tierra se convierte en pan que el hombre come con lágrimas, pero también en pan de gracia del Dios conservador, que deja vivir al hombre sobre el campo maldito, que aún deja vivir a este hombre que sigue siendo fiel a su madre la tierra, aunque ella esté bajo la maldición de Dios. En el trabajo vive el hombre entre maldición y promesa, entre *tob* y *ra,* entre placer y dolor, pero vive en él ante Dios su creador.

Éste es el mundo modificado, destruido: que el hombre, actualmente escindido, no puede vivir con Dios, ni con los otros hombres, ni con la naturaleza; pero que, en esta escisión de *tob* y *ra,* tampoco puede vivir *sin Dios,* sin los otros hombres y sin la naturaleza; que el hombre vive realmente en el mundo de la maldición, pero que este mundo, por ser precisamente una maldición *de Dios* la que pesa sobre él, no es un mundo totalmente abandonado por Dios, sino un mundo bendecido en la maldición de Dios, un mundo pacificado en la enemistad, el dolor y el trabajo, un mundo en que la vida es *salvaguardada.* ¿Salvaguardada para qué? ¿Con qué fin? El versículo 19 nos lo dice sin lugar a equívocos: "Hasta que vuelvas a la tierra. Pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás". El Adán caído vive en función de su muerte. Su vida es una vida conservada para morir. ¿Por qué? Porque Adán, como hombre *sicut deus,* cargó con la muerte cuando comió del fruto del árbol de la ciencia. Adán está muerto ya antes de morir. La serpiente tenía razón: seréis como dioses, en modo alguno moriréis de muerte, o sea, no moriréis de la muerte que es dejar de existir. Pero también el creador tiene razón: el día que de él comiereis, moriréis de muerte, es decir, moriréis de la muerte del ser *sicut deus.* Hundamos ahora nuestra mirada en esta insólita penumbra: la serpiente, con su mentira por la que hace caer al hombre, tiene que decir la verdad de Dios. El hombre *sicut deus* está muerto, porque se ha desgajado del árbol de la vida, vive de sí mismo y, no obstante, no puede vivir. Tiene que vivir y, sin embargo, no puede vivir. Y eso significa estar muerto.

Pero ahora la enemistad con la serpiente, la dolorosa comu-

nidad de hombre y mujer, el campo maldito, suscitan la misericordia divina por esta imposibilidad humana de vivir en la escisión. Sólo salvaguardado por Dios puede vivir el hombre en la escisión; pero entonces vive tan sólo en función de la muerte. No puede sustraerse a la vida. Y, sin embargo, para el hombre — que vive bajo la misericordiosa salvaguarda divina — la muerte que gravita sobre el hombre como la última y más horrible maldición, la muerte que es su retorno al polvo de la tierra, constituye ahora una promesa del Dios clemente. Esta muerte, este volver a ser polvo, tiene que ser entendida por Adán como la muerte de su actual estar-muerto, de su ser *sicut deus*. Muerte de la muerte: he aquí el carácter de promesa de esta maldición. Adán la entiende como un hundirse de nuevo en la nada de la que Dios creó el mundo. La nada es, para él, la última promesa, la nada es cual muerte de la muerte. Por eso Adán ve ahora su vida en función de la nada. ¿Cómo había de saber asimismo Adán, desprendido y caído de la fe, que la verdadera muerte de la muerte no es jamás la nada, sino únicamente el Dios vivo; que esta nada ni siquiera existe; que la promesa acerca de la muerte de la muerte no significa nunca la nada sino únicamente la vida, Cristo mismo? ¿Cómo podía saber Adán que, en esta promesa de la muerte, ya se habla del fin de la muerte, de la resurrección de entre los muertos? ¿Cómo podía entender Adán que, en la paz de la muerte, del retorno a la madre tierra, estaba ya anunciada la paz que Dios quiere concertar una vez más con la tierra, la paz que Él quiere erigir sobre la tierra nueva y bendita de un mundo de resurrección?

## La madre de todos los vivientes

### Versículo 20

*El hombre llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes.*

Júbilo inmenso, obstinación, soberbia y victoria cuando Adán llama a su mujer, sobre quien acaba de desatarse esta maldición, madre de todos los vivientes. Al igual que Prometeo, es como si alardeara del robo perpetrado contra su creador, y ahora,

con su botín, con su mujer, a la que queda unido de una forma nueva, renegará de su creador, a pesar del destino de maldición que en lo sucesivo pesará sobre ambos. La Eva caída es la anciana madre de los hombres, aquella en quien tuvo comienzo todo dolor y todo placer, la primera iniciada hacia la que todos sus hijos, los que conocen y se atormentan por el placer y el dolor, vuelven los ojos rebosantes de gratitud y de reproches. Eva constituye para Adán el símbolo de lo nuevo, de la vida arrebatada al creador y apasionadamente vivida. Pero lo monstruoso es que ahora, en las palabras de Adán, resuena algo así como un profundo agradecimiento que él tributa al creador por su maldición. Extraña contradicción: agradecimiento al creador porque conserva vivo al hombre en un mundo alejado de Dios, agradecimiento al creador porque el hombre puede ser *sicut deus*, agradecimiento al creador porque ni siquiera el hombre *sicut deus*, pese a su obstinación y soberbia, logra desvincularse del creador. Eva, la caída, la prudente madre de los hombres: he aquí el primer principio. María, la inocente, la nesciente madre de Dios: éste es el segundo principio.

## La nueva actuación de Dios

### Versículo 21

*Hízoles Yahvé Dios a Adán y a su mujer túnicas de pieles y los vistió.*

El creador es ahora el conservador, el mundo creado es ahora el mundo caído *conservado*. En el mundo situado ahora entre maldición y promesa, entre *tob* y *ra*, entre bien y mal, Dios actúa a su manera con respecto al hombre. "Hízoles túnicas", dice la Biblia. Es decir, Dios toma a Adán y Eva como lo que, en calidad de caídos, son. Dios los afirma como caídos. No los sitúa al uno frente a la otra en su desnudez, sino que Él mismo los viste. La acción de Dios acompaña al hombre, pero lo decisivo es que esta acción es ahora ordenadora, sujetadora. No es una infracción de las nuevas leyes de la tierra y del hombre, sino que se integra en ellas, pero, al integrarse, las ordena y

sujeta, es decir, se ajusta a su maldad, a su ser caído. Al hacer Dios túnicas a los hombres, les enseña que esto es necesario sólo por su maldad; así *sujeta* su codicia, pero no la aniquila. Ésta es la actuación conservadora de Dios en el mundo: afirma al mundo pecador y, por una adecuada ordenación, lo sitúa en sus límites, pero ninguna de estas ordenaciones, como tal, posee ya el carácter de eternidad, porque todas ellas existen únicamente para la conservación de la vida. Según dijimos, la conservación de la vida es, para Adán, un camino hacia la muerte; para nosotros, en cambio, es tan sólo un caminar hacia Cristo. Todas las ordenaciones de nuestro mundo caído son ordenaciones conservadoras de Dios y se orientan hacia Cristo; no son ordenaciones de creación, sino de conservación; no tienen valor en sí mismas, sino que reciben su orientación de Cristo y sólo por Él cobran pleno sentido. Ésta es la nueva actuación de Dios con respecto al hombre: en su mundo caído, en sus estructuras caídas, lo conserva para la muerte, para la resurrección, para la nueva creación, para Cristo. El hombre continúa entre *tob* y *ra*, en la escisión. Continúa incluso con su *tob*-bien más allá del bien de Dios. Continúa, con todo su ser desgarrado en *tob* y *ra*, en la lejanía de Dios, en el derrumbamiento, en el mundo que ha caído y sigue cayendo. Por esto se halla entre dos luces. Y, por hallarse entre dos luces, todas sus reflexiones sobre la creación y la caída — incluso la reflexión del autor bíblico —, en la medida en que sean pensamiento objetivo y no fantaseador, estarán ligadas a la penumbra de esta media luz. Por eso habla el hombre acerca del paraíso y de la caída de Adán tal como lo hace la Biblia. El hombre no puede ya retornar de la dualidad a la unidad, no es capaz de distinguir ya claramente entre la luz de Lucifer, "portador de luz", y la luz de Dios. El hombre permanece entre dos luces, y Dios lo afirma en este nuevo mundo suyo *sicut deus*, por cuanto sigue conservándolo en él.

## EL ÁRBOL DE LA VIDA

### Versículos 22 y ss.

*Y dijo Yahvé Dios: He aquí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre. Y le arrojó Yahvé Dios del jardín de Edén, a labrar la tierra de que había sido tomado. Expulsó a Adán y puso delante del jardín de Edén a unos querubines con espada desnuda y vibrante para guardar el camino del árbol de la vida.*

En último término, hacia estos versículos está orientada toda la historia. El árbol de la vida, del que, extrañamente, hasta ahora tan poco se ha hablado, adquiere en este pasaje toda su importancia. Ahora se hace patente que, en el conjunto de la historia, no se ha tratado sino de éste árbol. Adán, que de Dios tenía la vida, que vivía de ese centro donde se hallaba el árbol de la vida, no pudo pensar en tocar este árbol. Sólo a partir del árbol de la ciencia podía ser puesto en peligro el árbol de la vida. ¿Por qué? Porque el fruto del árbol de la ciencia, el conocimiento del bien y del mal, era la muerte del hombre, el cual, como hombre *sicut deus,* no es ya un hombre vivo sino muerto; es decir, porque sólo tras haber sucumbido Adán a la muerte, tiende su mano hacia el árbol de la vida para no tener que morir en su ser *sicut deus.* En este pasaje ya no cabe duda de que la serpiente, con su promesa, tuvo razón. El creador confirma la verdad de la serpiente: "El hombre se ha hecho como uno de nosotros". El hombre es *sicut deus.* Dispone según su voluntad, él mismo es creador, fuente de vida, origen de la ciencia del bien y del mal. Existe para sí mismo, vive de sí mismo, no necesita ya a nadie: es señor de su mundo, aunque, naturalmente, es señor y déspota solitario del mundo de su propio yo, mundo violado, reducido a silencio, muerto.

Pero el hombre que, aun siendo *sicut deus,* no puede vivir sin la enemistad con la serpiente, es decir, no puede vivir sin Dios, sin los demás hombres, sin la otra creatura; él, que se afana siempre tras la ilusión de creer que, en su conciencia

y en su arrepentimiento, se da la presencia, la realidad de un otro en su vida; él, que se acusa, se tortura y se glorifica a sí mismo, con el único fin de engañarse sobre la horrible soledad de su estar solo y sin eco — él sabe muy bien lo que ha perdido con su ser *sicut deus*. Sabe de su vida perdida. Sabe que *tiene que morir*. Pero no en balde es *sicut deus*. De este saber sobre su muerte extrae aún el placer cruel de ese "tener que morir", de disponer de su vida. Reconoce que su muerte consiste precisamente en que, careciendo de la vida que brota de Dios, tiene que vivir ante Dios; en que, precisamente en su calidad de hombre *sicut deus*, está condenado a vivir sin vida. Pero, caído como está en la muerte, pervierte incesantemente este conocimiento convirtiéndolo en el placer de poder morir. Esta suprema realidad de la muerte de Adán no puede expresarse de otro modo que recurriendo a esta paradoja. Querer vivir, no poder vivir y tener que vivir: esto es lo que significa el estar muerto del hombre *sicut deus*. Y esta vida de Adán es ahora una permanente y renovada rebelión contra tal existencia, es una reyerta con la vida, un tender la mano hacia aquella vida que pondría un punto final a *esta* vida, hacia aquella vida que sería una vida nueva. Adán quiere *vivir* a toda costa y, ciertamente, puede vivir en el mundo conservado. Pero Adán es astuto, sabe que esta vida es vida precisamente para la muerte, es vida para un morir. Y, ahora, su codicia de vivir se hace desmedida: en la muerte del ser *sicut deus* siente una indecible sed de vivir. Y esta sed adquiere formas extrañas. Pues lo desesperado de la situación de Adán estriba precisamente en que vive de sí mismo, en que está preso en sí mismo, y, por ende, en que sólo puede quererse a sí mismo, sólo puede anhelarse a sí mismo, porque se ha convertido en su propio Dios, en el creador de su propia vida: al buscar a Dios, al buscar la vida, se está buscando a sí mismo. Mas, por otra parte, este estar solo, este descansar en sí mismo, este ser en sí mismo, es lo que le precipita en la inmensa sed. Por consiguiente, la sed que por vivir siente Adán es esencialmente una sed desesperada, inextinguible, eterna. Es esencialmente una sed de muerte, un enredarse en la muerte tanto más profundamente cuanto con más pasión pregunta Adán por la vida. Por eso, la sed de vida de Adán es perversa. Adán, que al no tener la vida se consume de sed, desea su propia muerte: quizá la muerte le haga ofren-

da de la vida. En la medida en que se comprende y se toma a sí mismo por lo que es, Adán — tanto el de entonces como el de hoy — no quiere la vida eterna sino la muerte, quiere morir (¿y quién de nosotros desea vivir eternamente?). Pero, precisamente en este morir, espera Adán poder salvar su vida de la esclavitud del tener que vivir sin vida. Es, pues, simultáneamente, una huida de la vida y un ansia de vida, porque es, al mismo tiempo, la huida de Dios y la búsqueda de Dios; es, a la vez, querer ser *sicut deus* y tender la mano hacia el árbol de la vida. Pero esto último va a serle ahora definitivamente impedido. Adán es *sicut deus*, pero, como tal, está en la muerte. Adán ha comido el fruto del árbol de la ciencia, pero esa sed por el árbol de la vida que le ha suscitado este fruto, permanece insaciada. Desde ahora, aquí estará la frontera que separa el paraíso, donde se alza el árbol de la vida, y el campo de Adán: "Expulsó a Adán y puso delante del jardín de Edén a unos querubines con espada desnuda y vibrante para guardar el camino del árbol de la vida". El límite no se ha desplazado, sigue donde estuvo siempre, en el centro inaccesible del árbol de la vida; es Adán quien se encuentra en otro lugar. Este límite no se halla ya en el centro de su vida, sino que le acosa desde fuera; Adán tiene que chocar siempre contra él, puesto que siempre le sale al paso. Los cuentos alemanes de la Bella Durmiente y de la Ardiente Llama se distinguen de la narración bíblica porque en ellos un hombre logra pasar vivo a través de la espada desnuda y vibrante de los querubines. El árbol de la vida está custodiado por las fuerzas de la muerte y sigue alzándose en su inaccesibilidad intacta, divina. Pero la vida de Adán ante las puertas de acceso, constituye un incesante ataque al reino cerrado; es una huida, una búsqueda para encontrar en el suelo maldito lo que perdió, y luego otra vez una rabia incontenible contra los poderes que empuñan la espada desnuda. Que esta espada del centinela es cortante, que es aguda, el autor bíblico lo dice no sin motivo. Y Adán lo sabe y lo experimenta una y otra vez. Pero la puerta sigue cerrada.

# CAPÍTULO IV

## Caín

### Versículo 1

*Y conoció Adán a su mujer Eva, y ella concibió y parió a Caín.*

Este versículo forma parte necesariamente de lo expuesto hasta ahora. Adán y Eva, los seres humanos *sicut deus* que han incurrido en la muerte, consolidan su nueva comunidad en una forma inédita. Se convierten en los orgullosos creadores de nueva vida, pero esta nueva vida es creada en la codiciosa comunidad de los hombres y la muerte: Caín es el primer hombre nacido sobre el suelo *maldito*. Con Caín empieza la historia, la historia de la muerte. Adán, conservado para la muerte, consumido en sed de *vida,* engendra a Caín, el *asesino.* Lo nuevo en Caín, hijo de Adán, es que él mismo, como hombre *sicut deus,* atenta contra la vida del hombre. Al no poder comer del árbol de la vida, el hombre echa mano con tanta mayor codicia del fruto de la muerte, de la aniquilación de la vida. Sólo el creador puede aniquilar la vida; Caín se adjudica este supremo derecho del creador y se convierte en asesino. ¿Por qué asesina Caín? Por odio contra Dios. Este odio es grande. Caín es grande, más grande que Adán, pues su odio es mayor, y esto significa que su anhelo de vida es asimismo mayor. La historia de la muerte está bajo el signo de Caín.

Cristo en la cruz, el Hijo de Dios asesinado, es el fin de la historia de Caín y, con ello, el fin de la historia toda. Éste es el último y desesperado asalto a la puerta del paraíso. Y, bajo la espada vibrante, bajo la cruz, muere el género humano. Pero

Cristo vive. El tronco de la cruz se torna madero de vida, y, en medio del mundo, sobre el suelo maldito, se yergue de nuevo la vida; en el centro del mundo, en el madero de la cruz, brota la fuente de la vida, y todos los sedientos de vida son llamados a beber de estas aguas; quien coma la madera de esta vida, ya nunca volverá a tener hambre ni sed. Es un extraño paraíso esta colina del Gólgota, esta cruz, esta sangre, este cuerpo descoyuntado. Es un extraño árbol de la vida este tronco, en el que el mismo Dios tuvo que sufrir y morir, pero es el reino de la vida, que precisamente Dios con su gracia vuelve a regalarnos, es el reino de la resurrección, la puerta abierta de la imperecedera esperanza, de la expectación y de la paciencia. Árbol de la vida, cruz de Cristo, centro del mundo creado y conservado por Dios: tal es, para nosotros, el fin de la historia del paraíso.

Hoy abre Dios de nuevo la puerta
del hermoso paraíso.
El ángel ya no está allí.
Alabanza, gloria y honor a Dios.

# TENTACIÓN

# NO NOS INDUZCAS EN LA TENTACIÓN

## Cuestiones previas

### El abandono

"No nos induzcas en la tentación". El hombre natural y el hombre ético no pueden comprender esta plegaria. El hombre natural quiere probar su fuerza en la aventura, en la lucha, en el enfrentamiento con el enemigo. Tal es la vida. "Si no arriesgáis vuestra vida, jamás la ganaréis". Sólo la vida amenazada por la muerte es una vida ganada. Así lo entiende el hombre natural. Pero también el hombre ético sabe asimismo que sus ideas sólo resultan verdaderas y convincentes al probar y comprobar que el bien sólo puede vivir del mal, que el bien no sería bueno sin el mal. El hombre ético desafía, pues, al mal ya que su plegaria cotidiana es: indúceme en la tentación, para que así ponga a prueba la fuerza del bien que está en mí.

Si la tentación fuera realmente lo que el hombre natural y el hombre ético piensan, es decir, la prueba de su propia fuerza — tanto si se trata de la fuerza vital como de la fuerza ética o, incluso, de la fuerza cristiana — frente al obstáculo, frente al enemigo, entonces sí sería incomprensible la plegaria de los cristianos. Porque el hecho de que la vida sólo se gane contra la muerte y el bien contra el mal, es una noción de este mundo, y el cristiano no la ignora. Pero todo esto nada tiene que ver con la tentación de la que Jesucristo nos habla, en nada atañe a la realidad de que aquí se trata. Porque la tentación de la que nos habla toda la Sagrada Escritura no puede significar, en modo alguno, el hecho de poner a prueba mis propias fuerzas, ya que la esencia de la tentación en el sentido bíblico del término radica en el hecho de que, para espanto mío y sin que

yo pueda hacer nada para evitarlo, todas mis fuerzas se alzan contra mí; más aun, en el hecho de que *todas* mis fuerzas, incluso mis propias fuerzas buenas y piadosas (las fuerzas de la fe), han caído en manos del enemigo y ahora son utilizadas contra mí. He sido despojado, expoliado de mis fuerzas, antes incluso de que pudieran ser puestas a prueba. "Está lleno de congoja mi corazón, me faltan las fuerzas, y aun la misma luz de mis ojos me abandona" (Sal 38, 11). He aquí el carácter decisivo de la tentación del cristiano: estar *abandonado,* abandonado de todas sus fuerzas — e incluso ser atacado por ellas —, abandonado de todos los hombres, abandonado de Dios mismo. Su corazón se anega en la congoja y cae en la absoluta tiniebla. Él mismo nada es. Su enemigo lo es todo. Dios ha retirado su mano de él, "ha separado de él su mano" (*Confessio Augustana,* XIX): "por un momento te abandoné" (Is 54, 7). En la tentación, el hombre está solo. Nada le ampara. Por un breve instante, el demonio tiene el campo libre. Pero, ¿cómo ha de enfrentarse con el demonio el hombre abandonado? ¿Cómo puede defenderse de él? Es el príncipe de este mundo quien ahora se yergue contra el hombre. Ha llegado la hora de la caída, de la caída irrevocable, eterna; pues ¿quién podrá arrancarnos de las garras de Satanás?

Una derrota enseña al hombre vital y al hombre ético que sus fuerzas han de acrecentarse todavía para que pueda superar esta prueba. Por eso, su derrota no es nunca irrevocable. En cambio, el cristiano sabe que, en la hora de la tentación, le abandonarán siempre todas sus fuerzas. Por ello la tentación es para él la hora tenebrosa que puede resultar *irrevocable.* No trata, pues, de confirmar su fuerza, sino que sencillamente ora: "No nos induzcas en la tentación". Porque, en su sentido bíblico, *la tentación no significa someter a prueba nuestras fuerzas, sino la pérdida de todas nuestras fuerzas, nuestra inerme entrega a Satanás.*

## El instante de la tentación

La tentación es un acontecimiento concreto que brota repentinamente en el curso ordinario de la vida. Para el hombre vital la vida entera es un combate, y para el hombre ético cada

hora es tiempo de tentación. El cristiano en cambio conoce horas de tentación, que se distinguen de las horas de protección y de gracia en que se halla preservado de la tentación, del mismo modo que el demonio se distingue de Dios. Para él, pues, carece de sentido afirmar, en abstracto, que cada momento de la vida implica una decisión. Porque no puede considerar fundamentalmente su vida si no es en función del Dios vivo. Y el Dios en cuya virtud existe el día y la noche es asimismo el Dios que nos otorga momentos de sed y momentos de solaz. Dios suscita la tempestad y Dios apacigua luego los mares. De Dios proceden los momentos de congoja y de miedo, y de Dios nos vienen los instantes de alegría: "Alberga la tarde llantos, mas viene a la mañana la alegría" (Sal 30, 6). "Todo tiene su tiempo, y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su hora. Hay tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado; tiempo de herir y tiempo de curar, tiempo de destruir y tiempo de edificar; tiempo de llorar y tiempo de reír... Todo lo hace Dios apropiado a su tiempo" (Ec 3, 1-4, 11). Al cristiano no le importa lo que la vida es en sí misma, sino cómo Dios procede conmigo. Dios me repudia y luego me acoge de nuevo; destruye mi obra y luego la reconstruye. "Yo soy Yahvé, no hay ningún otro. Yo formo la luz y creo las tinieblas, yo doy la paz, yo creo la desdicha" (Is 45, 7).

Así el cristiano vive según los tiempos de Dios y no según su propia concepción de la vida. No pretende hallarse siempre en la tentación y que en todo instante esté a prueba; sino que, en las horas en que se siente preservado, suplica a Dios que no envíe sobre él la tentación.

La tentación se abate de repente sobre el hombre piadoso. "De improviso le asaetean sin temor" (Sal 64, 5), en la hora más inesperada. "Ni aun su hora conoce el hombre... así se enredan los hijos de los hombres en el mal tiempo cuando de improviso los coge" (Ec 9, 12). "Porque de repente se desfoga su ira, y en el día de la venganza perecerás" (Ec 5, 9). En esto conoce el cristiano la astucia de Satanás. De repente me encuentro el corazón embargado de perplejidad; de improviso todo es incierto y cuanto hago es absurdo; de pronto recobran vida en mí los pecados de antaño, como si los hubiera cometido hoy, y de nuevo me acongojan y me acusan; de repente mi corazón se siente henchido de profunda tristeza por mí mismo, por

el mundo, por la impotencia de Dios respecto a mí; de pronto el hastío de la vida quiere inducirme a un atroz pecado; súbitamente se despierta en mí la concupiscencia, y súbitamente me sobreviene la cruz y empiezo a vacilar. Ha llegado la hora de la tentación, la hora de las tinieblas, la hora de mi inerme entrega a Satanás.

## La necesidad de la tentación

Pero, ¿no tiene que llegar la hora de la tentación? Y así, ¿no ha de estarnos prohibido orar en estos términos? ¿No deberíamos pedir tan sólo que, en la hora de la tentación — que ha de llegarnos forzosamente —, se nos conceda la fuerza precisa para vencerla? Este pensamiento quiere saber más sobre la tentación que el mismo Cristo y quiere ser más piadoso que quien tuvo que soportar la más dura tentación. "¿No tiene que llegar la tentación?" Sí; pero ¿por qué? ¿Acaso Dios tiene que entregar a los suyos a Satanás? ¿Tiene que conducirlos al abismo de la caída? ¿Tiene que conceder un tan enorme poder a Satanás? Pues, ¿quiénes somos nosotros para afirmar que la tentación tiene que llegarnos *necesariamente*? ¿Acaso formamos parte del Consejo de Dios? Mas si la tentación tiene que llegarnos efectivamente — en virtud de una necesidad divina, incomprensible para nosotros —, entonces es Cristo, el más tentado de todos, quien nos invita a que oremos contra esta necesidad divina, a que no nos rindamos resignada y estoicamente a la tentación, sino a que huyamos de esa tenebrosa necesidad en la que Dios es condescendiente con el demonio, y a que nos refugiemos en aquella libertad divina en la que el demonio es pateado por Dios. ¡*No* nos induzcas en la tentación!

# LAS DOS HISTORIAS DE LA TENTACIÓN

Tras estas cuestiones preliminares, vamos a referirnos ahora a aquello que constituye el objeto de esta plegaria: "No nos induzcas en la tentación". Quien enseña a rezar así a sus discípulos es el propio Jesucristo, el único que puede saber lo que la tentación significa. Pero, precisamente porque lo sabe, quiere que sus discípulos recen: "No nos induzcas en la tentación". Sólo partiendo de la tentación de Jesucristo podemos comprender lo que es la tentación para nosotros.

A diferencia de lo que haría un libro edificante, la Sagrada Escritura no nos cuenta muchas historias de tentaciones humanas y su superación. En sentido estricto, sólo incluye dos relatos de tentaciones: *la del primer hombre y la de Jesucristo,* es decir, la tentación que acarreó la caída del hombre y la tentación que condujo a la caída de Satanás. Todas las demás tentaciones que se dan en la vida humana, pueden reducirse a estas dos: o somos tentados *en Adán,* o somos tentados *en Cristo.* O bien es Adán el tentado en nosotros, y entonces es cuando caemos, o el tentado en nosotros es Cristo, y entonces es Satanás quien habrá de caer.

## Adán

La tentación del primer hombre nos sitúa ante el enigma del tentador en el paraíso. Nuestra mirada intenta descifrar lo que en aquel acontecimiento queda, sin embargo, envuelto en el misterio, es decir, el origen del tentador. El episodio del paraíso sólo nos enseña simplemente tres cosas:

1. El tentador está siempre presente allí donde hay *inocencia.* Sí, el tentador está únicamente presente allí donde hay

inocencia, porque, donde hay culpa, ha tomado ya las riendas del poder.

2. La aparición totalmente inmediata del tentador en la voz de la serpiente, la presencia de Satanás en el paraíso — presencia a la que nada justifica ni fundamenta (ni siquiera una metafísica de Lucifer) — determina precisamente su esencia como seductor. Nos hallamos aquí ante aquella contingente e impenetrable subitaneidad de la que antes hemos hablado. La voz del tentador no surge de las profundidades de aquel abismo que conocemos tan sólo como "infierno", sino que oculta perfectamente su origen: emerge de repente a mi lado y me habla. En el paraíso, para dirigirse a Eva el tentador se sirve de la serpiente, que es, evidentemente, una creatura de Dios, y así permanece invisible su procedencia del azufre y del fuego. *Esta ocultación de su origen constituye una nota esencial del tentador.*

3. Para tener acceso a la inocencia, el tentador ha de ocultar su origen hasta el final. Inocencia significa estar pendiente de la palabra de Dios con el corazón puro e indiviso. El tentador ha de presentarse, pues, como mensajero e intérprete de Su palabra. "¿Es eso lo que ha dicho Dios? ¿Habéis entendido rectamente a Dios, el Señor? ¿No se esconderá otro significado detrás de sus palabras?" No podemos imaginarnos la indecible angustia que debió inspirar a nuestros primeros padres aquella posibilidad. Ante la inocencia, ante la fe y ante la vida se abren los abismos de la culpa, de la duda y de la muerte aún desconocidas. Esta angustia de la inocencia, a la que el diablo quiere robar su única fuerza, la palabra de Dios, es el pecado de la tentación. Aquí no se trata de entablar un combate para decidirse libremente por el bien o el mal, ya que esto sería el concepto ético de la tentación. Aquí Adán es entregado inerme y sin defensa al tentador. Carece de todo juicio, fuerza y entendimiento propios que le capaciten para luchar contra este adversario. Está completamente abandonado. El abismo se abre bajo sus pies. Sólo una cosa le queda: en este abismo está sostenido por la mano, por la palabra de Dios. Adán sólo puede cerrar los ojos y dejarse conducir y sostener por la gracia de Dios en la hora de la tentación. Pero Adán cae. "¿Es eso lo que ha dicho Dios?" Adán, y con él todo el género humano, se anega en el abismo de esta pregunta. Desde que Adán fue expulsado del paraíso, todos los hombres nacen con esta pre-

gunta que el diablo inscribió en el corazón de Adán. Ésta es la interrogación primera que formula la *carne:* "¿Es eso lo que ha dicho Dios?" Y, por esta interrogación, toda *carne* incide en la caída. *La tentación de Adán acarrea la muerte y la condenación de la carne.*

## Cristo

*Pero en la carne del pecado vino a la tierra el Hijo de Dios, Jesucristo, nuestro Salvador.* Toda la concupiscencia y todo el miedo de la carne, toda su perdición y todo su alejamiento de Dios se hallaban asimismo en Cristo. "Fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado" (He 4, 15). Al querer socorrer al hombre, que es carne, tenía Cristo que tomar enteramente sobre sí la tentabilidad de la carne. También Jesucristo nació κατὰ σάρκα con la pregunta: ¿Es eso lo que ha dicho Dios? — pero sin pecado.

La tentación de Cristo fue más atroz, indeciblemente más atroz que la de Adán, porque éste nada tenía en sí que pudiera conferir al tentador algún derecho y poder sobre él. Cristo, por el contrario, llevaba en sí todo el peso de la carne, maldita y condenada. Y, sin embargo, su tentación habría de redundar más adelante en ayuda y salvación de toda carne tentada.

El evangelio nos cuenta que Jesús fue impulsado por el Espíritu al desierto para que allí le tentara el diablo (Mt 4, 1). No comienza, pues, la historia de la tentación diciéndonos que el Padre proveyó a su Hijo de todas las fuerzas y armas que debían permitirle vencer en la lucha, sino: el Espíritu impulsó a Jesús al desierto, a la soledad, al abandono. Dios despoja a su Hijo de toda la ayuda que los hombres y las criaturas podían proporcionarle. La hora de la tentación deberá encontrar a Jesús débil, solitario y hambriento. Dios deja sólo al hombre en la hora de la tentación. Abraham debe estar completamente solo en el monte Moriah. Sí, el mismo Dios abandona al hombre ante la tentación. Sólo en este sentido se puede interpretar el texto de 2 Cron 32, 31: "Dios, sin embargo, para probarle [a Ezequías] y para que descubriese lo que tenía en su corazón, le dejó"; o bien cuando los salmistas claman insistentemente: "No me abandones, ¡oh Yavé!" (Sal 38, 22; 71, 9, 18;

119, 8). "No me escondas tu rostro... no me rechaces, no me abandones, ¡oh Dios, mi Salvador!" (Sal 27, 9). Esto resulta incomprensible para el pensamiento humano ético-religioso. En la tentación, Dios no se nos manifiesta como el Dios misericordioso y cercano, que nos arma con todos los dones del Espíritu, sino que nos abandona, permanece lejos de nosotros y nos deja solos en el desierto. (Volveremos a hablar de ello más adelante).

A diferencia de la tentación de Adán y de todas las tentaciones humanas, en este caso es el tentador en persona quien se acerca a Jesús (Mt 4, 3). En las demás ocasiones se vale de la creatura. Pero aquí tendrá que combatir él en persona. Con esto se pone de manifiesto que, en la tentación de Jesús, se va a jugar el todo por el todo. El tentador tendrá que recurrir necesariamente a la más perfecta ocultación de su origen. Es posible que san Pablo aludiera a esta ocultación del origen de Satanás en la tentación de Jesús, cuando escribió: "El mismo Satanás se disfraza de ángel de luz" (2 Co 2, 14). No vayamos a pensar que Jesús no reconoció a Satanás; pero lo cierto es que Satanás puso en juego todo su poder de seducción con el fin de provocar la caída de Jesús.

### *La tentación de la carne*

Y después de ayunar cuarenta días en el desierto, al fin Jesús sintió hambre. Entonces se le acercó el tentador. Éste comienza reconociendo en Jesús la cualidad de Hijo de Dios. No le dice: "Tú eres el Hijo de Dios" — ¡no puede decirle tal cosa! —, sino que le habla así: "Si eres Hijo de Dios, ahora que tienes *hambre* di que estas piedras se conviertan en pan". Aquí Satanás tienta a Jesús en la debilidad de su carne humana. Quiere oponer su divinidad a su humanidad. Quiere rebelar la carne contra el espíritu. Satanás sabe que la carne teme al sufrimiento. Pero ¿por qué ha de padecer en su carne el Hijo de Dios? El objetivo que persigue esta pregunta es obvio: si Jesús, en virtud de la fuerza que le confiere su divinidad, se niega a padecer en su carne, entonces toda carne está ya perdida. El camino del Hijo de Dios sobre la tierra habrá llegado a su término. La carne pertenecerá de nuevo a Satanás. Que

Jesús responda invocando la palabra de Dios demuestra, en primer lugar, que también el Hijo de Dios está bajo *la palabra de Dios* y que no puede ni quiere disponer de un derecho propio frente a esta palabra de Dios. Pero esta respuesta demuestra, en segundo lugar, que Jesús quiere atenerse estrictamente a esta palabra de Dios. *También la carne está bajo la palabra de Dios,* y, si tiene que padecer, incluso entonces es válida esta misma Palabra: ya que, en efecto, "no sólo de pan vive el hombre". Jesús ha salvaguardado en la tentación su propia humanidad y su propia ruta de dolor. Su primera tentación es la tentación de la carne.

### *La tentación espiritual*

En la segunda tentación empieza Satanás como en la primera: "Si eres Hijo de Dios...", pero ahora acentúa aún la tentación aduciendo la misma palabra de Dios contra Jesús. También Satanás puede combatir valiéndose de la palabra de Dios. Jesús tiene que acreditar su filiación divina. Tiene que exigir un signo de Dios. Ésta es la tentación de la fe de Jesús: la tentación del espíritu. Si el Hijo de Dios ha de asumir el sufrimiento de los hombres, que exija entonces un signo del poder de Dios que pueda salvarle en cualquier momento. En su respuesta, Jesús opone una palabra de Dios a otra palabra de Dios, pero de tal modo que de semejante oposición no se sigue una desesperante incertidumbre, sino que la verdad se yergue contra la mentira. Para Jesús, esto equivale a tentar a Dios. Por lo que a Jesús se refiere, quiere atenerse tan sólo a la palabra de su Padre, porque esta palabra le basta. Si anhelara más que esta palabra, entonces habría empezado a dudar de Dios. La fe que exige más que la palabra de Dios, revelada en mandamientos y promesas, se convierte en un *tentar a Dios.* Porque tentar a Dios significa atribuir a Dios, y no a Satanás, la culpa, la infidelidad y la mentira. Tentar a Dios es la más alta tentación espiritual.

*La tentación suprema*

La tercera vez Satanás se presenta de un modo distinto: ahora no afirma la filiación divina de Jesús ni esgrime ya la palabra de Dios. Ahora se acerca a Jesús — y esto es lo decisivo — como príncipe de este mundo en la ostentación de todo su poder. Ahora Satanás combate con sus propias armas. Ha desechado todos los disfraces y ocultamientos. El poder de Satanás se yergue abiertamente contra el poder de Dios. Satanás arriesga el todo por el todo. Su oferta es inconmensurablemente grande, bella y seductora; a cambio de ella exige... ser adorado. Exige la abierta apostasía de Dios, apostasía que no tiene ninguna otra justificación sino la grandeza y el esplendor del reino de Satanás. En esta tentación se trata de lograr la definitiva renuncia a Dios, perpetrada con plena lucidez mental, y la sumisión a Satanás. Es la tentación que incita a pecar contra el Espíritu Santo.

Satanás se ha mostrado ahora enteramente como quien es. Por eso Jesús tiene que apostrofarle, herirle en lo más íntimo y rechazarle: "Apártate de mí, Satanás, porque está escrito: Al Señor tu Dios adorarás, y sólo a Él darás culto".

Jesús ha sido tentado en su *carne*, en su *fe* y en su *señorío divino*. Las tres veces se trata de *una sola* tentación: arrancar a Jesús de la palabra de Dios. Satanás se sirve de la naturaleza de la carne para erigirla contra el mandamiento divino. Si Satanás logra ejercer su dominio sobre la carne de Jesús, entonces ya tendrá a Jesús en sus manos. Si Jesús no quiere atenerse únicamente a la palabra de Dios, si no quiere limitarse a creer, a creer y a obedecer ciegamente, entonces ya no es el Cristo y el Redentor de los hombres, los cuales han de hallar su salvación únicamente por la fe en la Palabra. Por eso Satanás ha tentado la carne y el espíritu de Jesús para alzarlos contra la palabra de Dios. La tercera tentación apunta al conjunto de la existencia espiritual y corporal del Hijo de Dios. "Si no quieres partir en dos tu corazón, entrégate a mí enteramente, y yo te haré grande en este mundo por odio contra Dios y te daré poder contra Él." Así sufre Jesús la *tentación de la carne*, la más alta *tentación espiritual* y finalmente la *tentación suprema*, aunque las tres se reducen a una sola tentación contra la palabra de Dios.

La tentación de Jesús no es la lucha heroica del hombre contra los poderes del mal, tal como solemos interpretarla. Al igual que nosotros, Jesús ha sido despojado en la tentación de todas sus fuerzas, se ha sentido abandonado por Dios y por los hombres; atenazado de angustia se ha visto víctima de Satanás, y ha caído en la más profunda oscuridad. No le ha quedado otra cosa que la palabra de Dios, la palabra salvadora que le sostiene, le conduce, combate y vence por Él. En este momento ha comenzado ya la noche de las últimas palabras de Jesús: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Y esta noche iba a constituir la última y suprema tentación de la carne y el espíritu del Redentor. Pero al asumir Jesús el abandono de Dios y de los hombres, la palabra y el juicio de Dios se han pronunciado en su favor. Al sucumbir, inerme y desvalido, al poder de Satanás, se ha logrado la reconciliación. Fue, pues, tentado como todos nosotros, pero sin que cometiera pecado.

En la tentación de Jesús, lo único que subsiste en realidad es la palabra y la promesa de Dios — no la fuerza propia ni la alegría de combatir el mal, sino tan sólo la fuerza y la victoria de Dios, puesto que la palabra de Dios arrebata a Satanás todo su poderío. La tentación sólo es vencida por la palabra de Dios.

"Entonces le dejó el diablo." Tal como al principio le había dejado Dios, le deja ahora el tentador — "y se le acercaron los ángeles a servirle". También en el huerto de Getsemaní "se le apareció un ángel del cielo que le confortaba" (Lc 22, 43). He aquí el fin de la tentación: quien ha caído en la mayor debilidad, pero ha sido sostenido por la palabra, recibe de un ángel de Dios la recuperación de todas las fuerzas de su cuerpo, de su alma y de su espíritu.

# LA TENTACIÓN DE CRISTO EN LOS SUYOS

## La aceptación de las tentaciones

En la tentación de Jesucristo llega a su culminación la tentación de Adán. Así como la tentación del primer hombre significó la caída de toda carne, en la tentación de Jesucristo toda carne fue arrancada del poder de Satanás. Porque Jesucristo se revistió de nuestra carne, padeció nuestra tentación y triunfó de ella. Así todos nosotros llevamos hoy día la carne que, en Jesucristo, venció a Satanás. En la tentación de Jesucristo, también nuestra carne, también nosotros hemos vencido. Porque Jesucristo fue tentado y triunfó de la tentación, todos nosotros podemos rezar: "No nos induzcas en la tentación", puesto que la tentación ya vino y fue vencida. Cristo la venció por nosotros. "Considera la tentación de tu Hijo Jesucristo y no *nos* induzcas en la tentación." Podemos y debemos estar seguros de que nuestra oración será escuchada, y así debemos acabarla con el "amén", puesto que ya fue escuchada en el propio Jesucristo. Desde ahora *nosotros* ya no seremos inducidos en la tentación, sino que toda tentación venidera será la tentación de Jesucristo en sus miembros, en su comunidad. Ya no somos tentados nosotros: *es Jesucristo quien es tentado en nosotros.*

Satanás no pudo provocar la caída del Hijo de Dios, y por ello sigue persiguiéndolo en sus miembros a quienes acosa con todo género de tentaciones. Mas estas tentaciones de ahora no son sino la secuela de las que Jesús padeció en la tierra, porque el poder de la tentación fue ya quebrantado en la tentación de Jesús. Sus discípulos, no obstante, para poder estar seguros del reino de Dios, han de asumir esta tentación, según las palabras fundamentales que Jesús dirigió a todos ellos: "Voso-

tros sois los que habéis permanecido conmigo en mis angustias, y yo dispongo del reino en favor vuestro" (Lc 22, 28-29). La promesa no se refiere, pues, a las tentaciones de los *discípulos,* sino a su participación en la historia y la tentación de *Jesús.* Las tentaciones de los discípulos recayeron sobre Jesús y las de Jesús redundan en provecho de sus discípulos. Pero participar en la tentación de Cristo significa asimismo participar en la victoria de Cristo. Esto no quiere decir que las tentaciones de Cristo hayan terminado ni que sus discípulos ya no hayan de experimentarlas, sino que las tentaciones que conocerán serán las tentaciones de Jesucristo. Y así Cristo vencerá también estas tentaciones.

La participación de los discípulos en las tentaciones de Jesucristo implica el hecho de que Jesús quiera preservar a sus discípulos de cualquier otra tentación: "Velad y orad, para no caer en la tentación" (Mt 26, 41). ¿Qué tentación amenaza a los discípulos en esa hora de Getsemaní, si no es la de que se escandalicen de la pasión de Cristo, es decir, *la de que no quieran participar en sus tentaciones*? Jesús reitera, pues, ahora el ruego formulado en el padrenuestro: "No nos induzcas en la tentación". Y eso mismo, en definitiva, es lo que se nos dice en Hebr. 2, 18: "Pues por haber sufrido Él mismo la tentación, puede auxiliar a los que son tentados". Aquí no se trata tan sólo del auxilio que puede prestar quien conoce por propia experiencia la miseria y los sufrimientos ajenos; el sentido más auténtico de estas palabras radica en el hecho de que, en mis tentaciones, *sólo Su tentación* constituye una ayuda para mí: *mi participación en Su tentación* es lo único que puede auxiliarme en mi tentación. No he de ver, pues, en mi propia tentación sino la tentación de Jesucristo. En Su tentación radica mi socorro, ya que sólo en ella hay victoria.

En la práctica, la tarea del cristiano consistirá, pues, en comprender todas las tentaciones que le asaltan como tentaciones que, en su persona, sufre Jesucristo, y sólo así recibirá ayuda. Pero, ¿cómo sucede esto? Antes de que podamos hablar de las tentaciones concretas de los cristianos y del modo de vencerlas, tendremos que dilucidar quién es *el causante* de ellas. Porque sólo cuando el cristiano sabe con quién tiene que habérselas en la tentación, puede adoptar la actitud correcta que requiere cada caso concreto.

### Los tres causantes

La Sagrada Escritura menciona a los diferentes causantes de la tentación: *el diablo, la concupiscencia del hombre* y *el mismo Dios.*

*El diablo*

¿Qué nos dice la Escritura cuando afirma que el diablo es el causante de la tentación? Pues nos dice:

1. Que la tentación es radicalmente *contraria a Dios.* Dada la naturaleza misma de Dios, es incomprensible que el hombre se vea tentado por Dios a dudar de la palabra de Dios y a precipitarse en la caída. El tentador siempre es el *enemigo de Dios.*

2. En la tentación, el enemigo de Dios pone de manifiesto su poder de hacer algo contra la voluntad de Dios. Lo que por sus propias fuerzas nunca podría hacer ninguna criatura, eso lo puede realizar el maligno enemigo de Dios — lo cual significa que la tentación es *más poderosa* que cualquier criatura. La tentación es la irrupción del poder de Satanás en el mundo de la creación. Si el tentador es el diablo, entonces ninguna criatura puede resistir por sus propias fuerzas a la tentación. Fatalmente tiene que caer. Tan enorme es el poder de Satanás (Ef 6, 12).

3. La tentación es *seducción,* engaño. Por esto procede del diablo, puesto que el diablo es un *mentiroso.* "Cuando dice la mentira, habla de lo suyo, porque él es mentiroso y padre del mentiroso" (Jn 8, 44). El pecado es un engaño (He 3, 13). El engaño, la mentira del diablo consiste en convencer a los hombres de que pueden vivir sin la palabra de Dios. Suscita en su fantasía el espejismo de un reino de fe, de poder y de paz al que sólo tienen acceso quienes consienten en la tentación, pero les oculta que él, el diablo, es el ser más infeliz y desventurado porque definitiva y eternamente ha sido rechazado por Dios.

4. La tentación procede del diablo, porque aquí el diablo se convierte en *acusador* del hombre. Toda tentación tiene dos partes: el hombre ha de repudiar la palabra de Dios y, por

ello, Dios ha de rechazar *necesariamente* al hombre, cuyo pecado ha sido puesto de manifiesto por el acusador. Y a esta segunda parte es a la que ahora nos referimos. Veamos la tentación de Job, que constituye el prototipo de todas las tentaciones. Satanás formula la pregunta: "¿Acaso teme Job a Dios de balde? ¿No le has rodeado de un vallado protector a él, a su casa y a todo cuanto tiene? Has bendecido el trabajo de sus manos y ha crecido así su hacienda sobre la tierra. Pero anda, extiende tu mano y tócale en lo suyo, a ver si no te vuelve la espalda" (Job 1, 9 ss). Aquí se manifiesta claramente el sentido de toda tentación: a Job le es arrebatado todo cuanto posee y queda totalmente inerme. La pobreza, la enfermedad, el escarnio y el aislamiento de que le hacen víctima los temerosos de Dios crean a su alrededor la más lóbrega noche. Satanás, como príncipe de este mundo, lo despoja de todo cuanto puede y lo precipita luego en un abandono, en el que a Job sólo le queda Dios. Así se evidencia que Job no teme *de balde* a Dios, que no ama a Dios por el mismo Dios sino por los bienes de este mundo. Bajo todos los aspectos, Satanás quiere hacer patente que Job no teme a Dios, ni le ama, ni confía en Él por encima de todas las cosas. Así es como toda tentación se convierte en revelación del pecado y como el acusador parece incluso más justo que Dios, ya que ha puesto al descubierto el pecado del hombre. En la tentación, Satanás obliga a Dios a que formule un juicio sobre el hombre tentado.

El diablo se manifiesta, pues, en la tentación como *enemigo de Dios,* como *poder,* como *mentiroso* y como *acusador.* Para el hombre tentado esto significa que, en la tentación, debe reconocer al enemigo de Dios, debe vencer el poder diabólico contrario a Dios, y debe desenmascarar la mentira. Ya diremos luego cómo se realiza esto en la práctica. Ahora vamos a seguir interrogando.

### *La concupiscencia*

¿Qué dice la Escritura cuando afirma que la concupiscencia del hombre es la causante de la tentación? "No diga nadie al ser tentado: Soy tentado por Dios. Pues Dios ni es tentado por el mal, ni tienta Él a nadie. Cada cual es tentado por su propia concupiscencia, que le atrae y seduce: luego, la concupiscencia,

concibiendo, pare el pecado y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte" (Sn 1, 13-15).

1. Quien hace *responsable de la tentación* a otro que a sí mismo, justifica con ello su caída, porque, si no soy responsable de mi tentación, tampoco lo soy de sucumbir en ella. La *tentación entraña culpa* en la medida en que la caída no tiene disculpa. Si, pues, es imposible imputar la culpa de la tentación al diablo, hacer responsable de ella a Dios constituye una blasfemia. Aunque esto puede parecer piadoso, en realidad implica la afirmación de que Dios, de un modo u otro, es accesible al mal. En este caso existiría en Dios una dualidad que convertiría en incierta, equívoca y dudosa tanto Su palabra como Su voluntad. Pero como el mal no tiene lugar en Dios, ni siquiera como mera posibilidad, la tentación al mal no puede ser imputada nunca a Dios. A nadie tienta el propio Dios. Es en mí mismo donde radica el origen de la tentación.

2. *La tentación es castigo.* El lugar donde se constituye toda *tentación es mi concupiscencia. Mi ansia de placer y mi miedo* a sufrir me inducen a desatender la palabra de Dios. La naturaleza, hereditariamente corrompida, de la carne constituye el origen de las malas inclinaciones del cuerpo y del alma — y quizá también de que los hombres y las cosas se conviertan ahora en tentación. La belleza del mundo y el sufrimiento humano no son malos en sí mismos ni entrañan tentación alguna; lo es en cambio nuestra concupiscencia, que todo lo convierte en objeto de placer, que por todo se deja arrastrar y seducir, y que así lo transforma todo en tentación. Mientras en el origen diabólico de la tentación quedó patente su objetividad, subrayamos ahora su plena subjetividad. Ambos aspectos son igualmente necesarios.

3. Tampoco la concupiscencia en sí misma me hace pecador. Pero "concibiendo, pare el pecado, y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte". La concupiscencia concibe cuando yo me uno a ella, es decir, cuando abandono la palabra de Dios que me sostiene. El pecado sólo nace del íntimo contacto y unión de mi "yo" con la concupiscencia. El origen de la tentación radica, pues, en la ἐπιθυμία, la raíz del pecado está en mí y sólo en mí. Debo saber, por tanto, que la culpa recae únicamente sobre mí y que sólo yo soy responsable de mi muerte eterna si, en la tentación, sucumbo al pecado. Cierto

es que Jesús amenaza con terribles palabras al que tienta al inocente, al que escandaliza "a uno de esos pequeñuelos": "¡Ay de aquel que tiente a otro a pecar!" — así habla la palabra de Dios a todo tentador. Pero no es menos cierto que sólo tú eres culpable de tu pecado y de tu muerte si cedes a la tentación de tu concupiscencia — así habla la palabra de Dios a todo hombre tentado.

*El mismo Dios*

¿Qué dice la Sagrada Escritura cuando afirma que *el mismo Dios es el causante de la tentación?* He aquí la pregunta más difícil y definitiva. Dios no tienta a nadie, nos dice Santiago. Pero la Escritura afirma asimismo que Dios tentó a Abraham (Gn 22, 1) y que Israel fue tentado por Dios (2 Cron 32, 31). David efectuó el censo del pueblo impulsado por "el furor de Yavé" (2 Sam 24, 1), aunque según 1 Cron 21, 1, fue incitado a ello por "Satanás". También en el Nuevo Testamento la tentación de los cristianos se considera como juicio de Dios (1 Pe 4, 12-17). ¿Qué significa todo esto?

1. La Escritura muestra claramente que, en la tierra, nada puede ocurrir sin el consentimiento y la voluntad de Dios. Incluso Satanás se halla en las manos de Dios. Contra su propia voluntad, se ve obligado a servir a Dios. Cierto es que Satanás detenta un gran poder, pero sólo cuando Dios se lo otorga — lo cual constituye un consuelo para el creyente que se ve acosado por la tentación. Para tentar a Job, Satanás tiene que pedir permiso a Dios. De por sí mismo, nada puede emprender. Por eso, antes de que Satanás salte al ruedo de la tentación, Dios tiene que abandonar al hombre. "Dios, sin embargo, para probarle, abandonó a Ezequías" (2 Cron 32, 31). Podemos repetir ahora todo lo que antes dijimos acerca del total abandono en que se halla el hombre tentado: Dios pone al tentado en las garras de Satanás.

2. La pregunta de los niños: "¿Por qué no acaba Dios, de una vez, con Satanás?", exige una respuesta. Podemos formular esta misma pregunta de otro modo: ¿Por qué tuvo Cristo que ser tentado, por qué hubo de padecer y morir? ¿Por qué Satanás tuvo tanto poder sobre él? Dios deja el campo libre a

Satanás en razón del *pecado* de los hombres. Satanás tiene que consumar la muerte del pecador. Sólo si el pecador muere, puede vivir el justo. Sólo si perece entera y diariamente el hombre viejo, puede resucitar el hombre nuevo. Cumpliendo así su misión, Satanás sirve a los fines de Dios, "que da la muerte y da la vida, que hace bajar al sepulcro y subir de él" (1 Sam 2, 6). Satanás tiene que servir a regañadientes el plan redentor de Dios. A Satanás pertenecen la muerte y el pecado; a Dios, la vida y la justicia. De tres maneras distintas cumple Satanás su tarea en la tentación: induce a *reconocer el pecado,* hace *sufrir a la carne* y da *muerte al pecador.*

*a*) "Dios, sin embargo, para probarle y para que descubriese lo que tenía en su corazón, le dejó" (2 Cron 32, 31). En la tentación se revela el corazón humano. El hombre reconoce su pecado, que, sin la tentación, nunca hubiera podido conocer, puesto que sólo en la tentación descubre el hombre lo que hay en su intimidad. El pecado salta a la luz del día por obra del acusador, quien, con esto, cree haber logrado la victoria. Pero, precisamente, el pecado que ahora se ha hecho manifiesto puede ser confesado y, por tanto, perdonado. Así, pues, el desvelamiento del pecado forma parte del plan salvífico de Dios para los hombres, al que Satanás ha de servir.

*b*) En la tentación, Satanás adquiere poder sobre el creyente en cuanto éste es carne. Le atormenta con el señuelo del placer, con el dolor de la privación, con los sufrimientos corporales y espirituales de toda clase que le suscita. Le roba cuanto tiene y, al mismo tiempo, le incita a buscar la felicidad prohibida. Le empuja, al igual que a Job, hasta el borde del abismo, de las tinieblas, donde el hombre tentado sólo se halla sostenido por la gracia de Dios, que él no siente ni experimenta, pero que a pesar de todo es la que le sostiene. Parece como si Satanás gozase de plenos poderes sobre el creyente, pero de nuevo esta victoria se convierte en su total derrota. Porque la muerte de la carne es el camino hacia la vida en el juicio, y cuando Satanás empuja al hombre tentado hacia el vacío absoluto y la total vulnerabilidad, en verdad lo está arrojando directamente en los brazos de Dios. Así, en el furor de Satanás, el cristiano — cual hijo corregido por su padre — reconoce el benigno castigo que nos inflige la gracia de Dios

(He 12, 4 ss.): este *juicio misericordioso* de Dios es el que nos preserva del juicio de su cólera. Por eso la hora de la tentación se convierte en la hora de la mayor alegría (Sn 1, 2 ss).

3. El postrer enemigo es la muerte, que se halla en las manos de Satanás. El pecador muere. La muerte es su última tentación. Mas, precisamente ahora, cuando el hombre va a perderlo todo, cuando el infierno muestra abiertamente sus horrores, empieza la vida para el creyente. Aquí Satanás pierde definitivamente su poder y sus derechos sobre el creyente. Y nosotros preguntamos de nuevo: ¿por qué Dios deja el campo libre a Satanás en la tentación? En primer lugar, para *vencer* definitivamente a Satanás. En cuanto da la razón a Satanás, lo aniquila. Así como Dios castiga al impío permitiéndole ser impío, salvaguardando su libertad y su derecho a ser impío, y así como el impío muere a consecuencia de esta libertad suya (Rm 1, 19 ss.), así también Dios no aniquila a Satanás por un acto de violencia, sino que es Satanás quien tiene que aniquilarse a sí mismo. En segundo lugar, Dios deja el campo libre a Satanás para así *llevar a los creyentes a la salvación.* El hombre nuevo sólo puede vivir si reconoce sus pecados, si sufre y muere. Finalmente, la victoria sobre Satanás y la salvación de los creyentes sólo en Jesucristo son auténticos y verdaderos. Satanás acongojó a Jesús con los pecados, los sufrimientos y la muerte de todos los hombres. Con esto, sin embargo, se acabaron sus derechos. Había expoliado totalmente a Jesucristo, y así lo puso en manos de Dios. Con esto hemos llegado de nuevo a nuestro punto de partida: es preciso que los creyentes aprendan a ver en todas sus tentaciones la tentación que, en ellos, padece Jesucristo y, de este modo, participarán en Su victoria.

Pero ¿cómo puede decir la Escritura que Dios tienta a los hombres? La Escritura habla efectivamente de *la ira de Dios,* cuyo *esbirro es Satanás* (2 Sam 24, 1; 1 Cron 21, 1). La ira de Dios se cernía sobre Jesucristo desde la hora de la tentación. Y esa ira se abatió sobre Jesús a causa del pecado de la carne que éste había revestido. Pero cuando la ira de Dios encontró la obediencia —y una obediencia hasta la muerte— de Aquel que asumió los pecados del mundo entero, entonces se aplacó Su cólera y la ira de Dios empujó a Jesús hacia el Dios de misericordia. La gracia de Dios sobrepujó a su ira y el poder de Satanás fue vencido. Y donde quiera que toda tentación de la

carne y toda ira de Dios sean aceptadas obedientemente en Jesucristo, en tal lugar la tentación de Jesucristo es vencida y el cristiano, tras el Dios airado que le tienta, descubre al Dios de misericordia que a nadie induce en la tentación.

## LAS TENTACIONES CONCRETAS Y EL MODO DE VENCERLAS

En las *tentaciones concretas del cristiano* habrá que distinguir siempre la mano del diablo y la mano de Dios, es decir, cuándo en ellas hay que *resistir* y cuándo es preciso *someterse,* aunque la resistencia contra el diablo sólo es posible por la entera sumisión a la mano de Dios.

Aclaremos esto detalladamente. Como todas las tentaciones de los creyentes son tentaciones de Cristo en sus miembros, tentaciones del cuerpo de Cristo, hablaremos ahora de ellas analógicamente a como lo hicimos en las tentaciones de Cristo: 1) la tentación de la carne; 2) las tentaciones espirituales; 3) La tentación última. Para todas ellas es válido lo que se nos dice en 1 Co 10, 12-13: "Así, pues, el que cree estar de pie, mire no caiga. No os ha venido tentación que no fuera humana: pues Dios es fiel y no permitirá que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas; antes con la tentación os procurará los medios para que podáis resistirla". Con esto se sale al paso, en primer lugar, de toda *falsa seguridad,* y, después, de todo *falso desaliento* ante la tentación. Que en ningún momento nadie se crea inmune a la tentación. No hay tentación que en esta misma hora no pueda asaltarme. Que nadie se imagine que Satanás anda lejos de él. "Como león rugiente, vuestro adversario ronda buscando a quien devorar" (1 Pe 5, 8). En esta vida, ni por un momento estamos a salvo de la tentación y la caída. Por lo tanto, no te enorgullezcas cuando veas que los demás tropiezan y caen. Esta seguridad tuya puede trocarse en una trampa. "No te engrías, antes teme" (Rm 11, 20). Sé presto al temor, para que el tentador no haga mella en ti. "Velad y orad para no caer en la tentación" (Mt 26, 41). *Velar* contra el astuto enemigo y *orar* a Dios pidiéndole que nos mantenga fieles a su

palabra y a su gracia: tal es la actitud del cristiano ante la tentación.

Pero, por otra parte, el cristiano no ha de temer a la tentación. Si ésta le sobreviene a pesar de toda su vigilancia y oración, entonces ha de saber que puede vencerla. No hay tentación que no pueda ser vencida. Dios conoce nuestras fuerzas y no permite que se nos tiente más allá de ellas. Siempre es una tentación humana la que nos asalta: nunca rebasa nuestras fuerzas. Dios mide la carga que cada hombre puede soportar. De esto no cabe la menor duda. Quien se desalienta ante el súbito horror de una tentación ha olvidado ya lo principal, es decir, la certeza de que vencerá aquella tentación, porque Dios nunca permite que sobrepase nuestra capacidad para resistirla. Hay tentaciones a las que tememos en particular porque muy a menudo hemos sucumbido a ellas. Si súbitamente nos asaltan de nuevo, entonces nos damos ya por vencidos de antemano. Pero precisamente estas tentaciones son las que podemos afrontar con mayor calma y serenidad, ya que pueden ser superadas e indefectiblemente lo serán porque Dios es fiel. *La tentación ha de encontrarnos humildes, pero seguros de la victoria.*

## Las tentaciones de la carne

Vamos a hablar, primero, de la tentación suscitada por el placer y, luego, de la tentación provocada por el sufrimiento.

### *El placer*

El ansia de placer, adormilada en nuestro cuerpo, se desencadena salvaje y repentinamente. Con fuerza irresistible, la concupiscencia se apodera de la carne. Un fuego, en rescoldo, se atiza de pronto. La carne arde y está en llamas. Aquí no hay diferencia alguna entre deseo sexual y ambición, vanidad y deseo de venganza, ansia de gloria, afán de poder, codicia de dinero o, en fin, el inefable deleite producido por la belleza del mundo y de la naturaleza. La alegría que hallábamos en Dios se está apagando en nosotros y ahora la buscamos en las criaturas. En tales momentos Dios se nos torna irreal, pierde

toda su realidad, y lo único real es el gozo que nos procuran las criaturas: la única realidad es el diablo. No es que Satanás nos colme ahora de odio a Dios, sino de olvido de Dios. A esta demostración de su poder, se añade luego su mentira. En cuanto se desencadena, la concupiscencia sume en profunda oscuridad el pensamiento y la voluntad del hombre, y así nos es arrebatada la lucidez de discernimiento y de decisión. ¿Será realmente pecado lo que la carne ansía? En este caso, en este momento, en esta mi particular situación, ¿no me estará permitido, e incluso mandado, que satisfaga mis deseos? El tentador me otorga un derecho especial, tal como quiso otorgarlo en el desierto al hambriento Hijo de Dios. Y yo me sirvo de este derecho especial para rehuir a Dios.

En tales momentos, todo se alza en mí contra la palabra de Dios. Las fuerzas del cuerpo, del pensamiento y de la voluntad, que bajo la disciplina de la palabra se mantenían en la obediencia y de las que yo me creía señor, me dan a entender ahora que *yo* no era dueño de ellas, en absoluto. "Todas mis fuerzas me abandonan", se queja el salmista. Todas se han pasado al enemigo, que ahora las yergue contra mí. Ya no puedo enfrentarme a ellas como un héroe, ya no soy sino un hombre indefenso y sin fuerzas. El mismo Dios me ha abandonado. En estas condiciones, ¿quién puede vencer la tentación?

Nadie más que el Crucificado, Jesucristo mismo, por quien me ocurre todo esto: por hallarse Cristo junto a mí y en mí, la tentación me ha asaltado como le asaltó a Él.

Frente a la señera realidad del placer y de Satanás, sólo existe una realidad más poderosa: *la imagen y la presencia del Crucificado*. Su poder quebranta el poder de la concupiscencia, venciéndola y reduciéndola a la nada. A la carne se le otorga ahora su derecho y su recompensa, es decir, la muerte. Ahora reconozco que la concupiscencia de la carne no es otra cosa que la angustia de la carne ante la muerte. Siendo Cristo la muerte de la carne y hallándose este Cristo en mí, la carne moribunda se rebela contra Cristo. Ahora sé que, en la tentación de la carne, se patentiza la muerte de la carne. Porque la carne muere, la codicia y la concupiscencia son desencadenadas por ella. Y así, en la tentación de la carne, participo de la muerte de Jesús según la carne. La tentación carnal, que quería arrastrarme a la muerte de la carne, me conduce

a la muerte de Cristo, quien muere según la carne, pero resucita según el espíritu. Sólo la muerte de Cristo me salva de la tentación de la carne.

Por esta razón, la Escritura nos dice que *huyamos* en las horas de la tentación carnal: "Huid de la fornicación (1 Co 6, 18), de la idolatría (10, 14), de las pasiones juveniles (2 Tm 2, 22), de la corrupción que, por la concupiscencia, hay en el mundo" (2 Pe 1, 4). No existe otra resistencia a Satanás que la huida. Todo intento de combatir la concupiscencia con nuestras propias fuerzas está condenado de antemano al fracaso. Huid — y esto sólo puede significar que huyamos hacia donde nos espera protección y ayuda, que huyamos hacia el Crucificado. Sólo su imagen y su presencia nos pueden ayudar. Aquí vemos el cuerpo crucificado y en él discernimos el fin de toda concupiscencia; aquí descubrimos plenamente el engaño de Satanás; aquí nuestro espíritu se serena y reconoce al enemigo. Aquí percibo, pues, la perdición y el abandono de mi condición carnal y el justo juicio de la ira de Dios sobre toda carne. Ahora me doy cuenta de que, en este desamparo mío, nunca hubiera podido luchar con mis solas fuerzas contra Satanás, y de que es la victoria de Jesucristo la que ahora redunda en provecho mío. Pero también aquí aprendo la razón de la *paciencia* (Sn 1, 2 ss.) con la que triunfo de todas las tentaciones. Pues ni siquiera contra las de la carne debo rebelarme con presuntuosa actitud, como si yo fuese demasiado superior para tan bajas tentaciones. También en esta circunstancia lo único que puedo y debo hacer es inclinarme bajo la mano de Dios y soportar con paciencia la humillación de tales tentaciones. Así, incluso en la obra mortal de Satanás, discierno el castigo de Dios, tan justo como misericordioso. En la muerte de Jesús hallo un refugio contra Satanás: la doble comunión de la muerte carnal por medio de la tentación y de la vida de espíritu por medio de su victoria sobre ella.

### *El sufrimiento*

Por lo que llevamos dicho resulta evidente que, para el cristiano, la tentación del placer no entraña placer sino sufrimiento. La tentación del placer implica siempre la renuncia al placer, es decir, el sufrimiento. Y la tentación del sufrimiento

implica siempre el deseo de liberarse del sufrimiento, es decir, el ansia de placer. De modo que la tentación carnal del placer y la tentación carnal del sufrimiento son, en el fondo, una misma y única tentación.

Vamos a hablar, primero, de la tentación que es, para el cristiano, *el sufrimiento en general,* es decir, la enfermedad, la pobreza, la miseria en todas sus formas; luego, de la tentación que es, para el cristiano, *el sufrimiento por amor a Cristo.*

## *El sufrimiento en general*

Si el cristiano se ve afligido por una grave enfermedad, por la más amarga indigencia o por cualquier otro acerbo sufrimiento, ha de saber que en todo ello anda metido el diablo. La resignación estoica, que todo lo atribuye al curso normal y necesario de las cosas, es la autodefensa del hombre que no quiere reconocer a Dios ni al diablo, y nada tiene que ver con la fe cristiana. El cristiano sabe que, en este mundo, el sufrimiento está directamente vinculado a la caída del primer hombre y que Dios no quiere ni enfermedad ni dolor ni muerte. Por eso el cristiano ve en el sufrimiento una tentación de Satanás que pretende separarle de Dios. Por olvidar esto es por lo que brotan del sufrimiento todos nuestros murmullos contra Dios. Mientras en el fuego de la concupiscencia Dios desaparece para el hombre, la congoja de la aflicción nos induce fácilmente a reñir con Dios. En tal caso, el cristiano está presto a dudar del amor de Dios. ¿Por qué permite Dios este sufrimiento? La justicia divina le resulta incomprensible y se pregunta: ¿por qué ha de afligirme precisamente a mí este dolor? ¿Por qué lo he merecido yo? Job es el prototipo bíblico de esta tentación. Satanás le despoja de todo para que así acabe maldiciendo a Dios. Un dolor intenso, el hambre y la sed pueden arrebatar al hombre toda su fuerza y llevarlo al borde del abismo.

¿Cómo supera el cristiano la tentación del sufrimiento? Los últimos versículos del libro de Job nos ayudan a comprenderlo. Ante el sufrimiento que le aflige, Job ha insistido hasta el final en su inocencia y ha rechazado las acusaciones de sus amigos que pretendían situar el origen de sus desgracias en algún pecado oculto, ignorado quizá por el mismo Job. Y así, Job ha

abundado en palabras sobre su propia justicia y se ha preciado de ella. Pero después de que Dios se le ha manifestado, declara: "Cierto que proferí lo que no sabía... Por todo me retracto y hago penitencia entre el polvo y la ceniza" (Job 42, 3-6). Mas la ira de Dios no se enciende ahora contra Job sino contra sus amigos: "No hablasteis de mí rectamente, como mi siervo Job" (Job 42, 7). Así Job se ve justificado ante Dios y, no obstante, se declara culpable ante Él. Ésta es en realidad la solución del problema. Los padecimientos de Job no tienen su razón de ser en una culpa suya, sino precisamente en su justicia. Job es tentado a causa de su piedad. Por tanto, tiene razón al quejarse del sufrimiento que le aqueja como si él fuera culpable. Pero este "tener razón" cesa incluso para el mismo Job en cuanto ya no se enfrenta con los hombres sino con Dios. Ante Dios, incluso el piadoso e inocente Job se confiesa culpable.

Para el cristiano que se halla tentado por el sufrimiento esto significa que puede y debe murmurar contra el dolor siempre que así murmure contra el diablo y afirme su propia inocencia. El diablo ha hecho irrupción en el orden establecido por Dios y ha originado el sufrimiento (como dijo Lutero en la muerte de Lenchen). Pero, ante Dios, el cristiano admite que sus padecimientos constituyen un juicio sobre el pecado de toda carne, pecado que habita asimismo en su propia carne. El cristiano reconoce sus pecados y se confiesa culpable. "Sírvante de castigo tus perversidades, y de escarmiento tus apostasías. Reconoce y advierte cuán malo y amargo es para ti haberte apartado de Yahvé, tu Dios, y haber perdido mi temor — palabra de Yahvé, tu Dios" (Jr 2, 19; 4, 18). Así, pues, el sufrimiento nos da a conocer nuestro pecado y suscita nuestro retorno a Dios. Y si discernimos en nuestro dolor el juicio de Dios sobre nuestra carne, entonces tenemos sobrada razón para el agradecimiento. Porque el juicio sobre la carne, la muerte del hombre viejo, sólo es el aspecto mundano de la vida del hombre nuevo. Por esto se nos dice en 1 Pedro 4, 1: "Quien padeció en la carne ha roto con el pecado", es decir, todo sufrimiento ha de conducir al cristiano, no a su caída, sino al robustecimiento de su fe. Mientras que la carne tiembla ante el sufrimiento y lo rechaza, el cristiano reconoce en su dolor el dolor de Cristo en él, puesto que Cristo cargó con

nuestra enfermedad y asumió en nuestros sufrimientos la ira de Dios contra el pecado. Cristo murió según la carne, y por eso nosotros morimos asimismo según la carne, pues Él vive en nosotros.

De este modo concibe ahora el cristiano su sufrimiento como la tentación que, en él, padece Cristo. Y esto le induce a la *paciencia:* soporta sosegadamente la tentación y da gracias por ella, porque cuanto más perece el hombre viejo, tanto más se afinca en la vida el nuevo; cuanto más se hunde el cristiano en el sufrimiento, tanto más se acerca a Cristo. Precisamente despojándole de todo fue como Satanás arrojó a Job en el seno de Dios. De este modo el sufrimiento se convierte para el cristiano *en murmuración contra el diablo, en reconocimiento de los propios pecados, en justo juicio de Dios, en muerte del hombre viejo* y *en comunidad con Jesucristo.*

## *El sufrimiento por amor a Cristo*

El cristiano ha de padecer los sufrimientos de este mundo igual que los impíos, pero le está reservado en exclusiva un padecimiento que el mundo no conoce: el sufrimiento por amor a nuestro Señor Jesucristo (1 Pe 4, 12-17). También este sufrimiento es para él una *tentación* (πρὸς πειρασμόν, 1 Pe 4, 12; cf. Jue 2, 22). Si bien el cristiano puede comprender todos los sufrimientos en general como la secuela del pecado universal de la carne, del que también él participa, ha de resultarle, no obstante, forzosamente extraño el hecho de sufrir en virtud de su justicia, es decir, en virtud de su fe. En rigor es comprensible que el justo sufra *a causa de sus pecados;* pero que tenga que sufrir *a causa de su justicia,* esto puede llevarle fácilmente a escandalizarse de Jesucristo. Esta tentación resulta aún mucho más grave porque el sufrimiento en general (enfermedad, pobreza, etc.) es inevitable, mientras que el sufrimiento por causa de Cristo cesaría inmediatamente si renegásemos de Él. Se trata, pues, de un sufrimiento en cierto modo voluntario al cual me puedo sustraer. Y esto precisamente es lo que ofrece a Satanás un ancho campo de maniobra. El diablo atiza el hambre de felicidad de la carne e incluso alza contra el cristiano su propia piedad para demostrarle la estupidez e impiedad de su sufrimiento voluntario y sugerirle una solución

piadosa y estrictamente personal de su conflicto. Si el sufrimiento inevitable ya es una dura tentación, cuánto más lo será un padecimiento que, en opinión del mundo, de mi carne e incluso de mi pensamiento piadoso, podría ser evitado. Así, *la libertad del hombre se alza contra la vinculación del creyente con Cristo.*

Ésta es la auténtica tentación que induce a la apostasía. Pero el cristiano no ha de maravillarse de tal tentación, sino que más bien debe comprender que, precisamente en ella, entra en comunión con los sufrimientos de Cristo (1 Pe 4, 13). También en este caso, la tentación del diablo arroja al cristiano en brazos de Jesucristo, el Crucificado. Justo en el momento en que Satanás arrebata al hombre su libertad y la opone a Cristo, se hace magníficamente visible la vinculación del cristiano a Jesucristo. ¿Qué significa esa comunión en los sufrimientos de Cristo? Significa, en primer lugar, alegría (χαίρετε, 1 Pe 4, 13). Significa también reconocimiento de la *inocencia,* siempre que el cristiano sufra como cristiano (ὡς χριστιανός, 1 Pe 4, 16). Significa *gloria* conferida a Dios por mi nombre de cristiano (δοξαζέτω, 1 Pe 4, 16): el cristiano sufre "por Cristo" (Fil 1, 29). Significa, por fin y necesariamente, comprender que el *juicio* de Dios acontece, en primer lugar, sobre los de Su propia casa (1 Pe 4, 17).

Este último pensamiento ofrece ciertas dificultades de comprensión. En efecto, ¿cómo el sufrimiento que padezco precisamente en mi calidad de cristiano, de *justificado,* puede entenderse al mismo tiempo como *juicio* sobre el pecado? No obstante, la íntima conexión de estos dos pensamientos lo implica y explica todo. Sufrir por Cristo sin discernir en tal sufrimiento el *juicio,* es mera exaltación. ¿De qué juicio se trata? Del juicio *singular* que Dios pronunció sobre Cristo y que será pronunciado, al final de los tiempos, sobre toda carne, es decir, el juicio de Dios sobre el pecado. Ahora bien, nadie puede vincularse a Cristo sin que a su vez participe de este juicio de Dios. Esto es precisamente lo que distingue a Cristo del mundo: el hecho de que Cristo asumió el juicio que el mundo desprecia y rechaza. La diferencia no estriba en que haya sido juzgado el mundo y no Cristo, sino en que Cristo, el Inocente, ha cargado con el juicio de Dios sobre el pecado. En este sentido, "pertenecer a Cristo" significa *acatar el juicio de Dios.*

Y esto distingue asimismo el sufrimiento en comunión con Jesucristo del sufrimiento en comunión con cualquier héroe moral o político. El cristiano discierne en el sufrimiento tanto la culpa como el juicio. ¿Qué culpa es esa sobre la que se pronuncia el juicio? Es, siempre, la culpa de toda carne, que también el cristiano asume hasta el fin de su vida. Pero, además, es la culpa del mundo entero en Jesús, que él asume y le hace padecer. Así, el sufrimiento que el cristiano asume en su comunión con Jesucristo se convierte en dolor que *representa* el dolor del mundo.

Pero, puesto que Cristo se sometió al juicio de Dios, siendo por ello "excluido *del* juicio" (Is 53, 8), y puesto que los cristianos se someten, en Él, al juicio, se librarán de la futura ira y juicio de Dios. "Si el justo a duras penas se salva [es decir, de la tentación que le acarrea este sufrimiento], ¿qué será del impío y el pecador?" (1 Pe 4, 18). El juicio sobre la casa de Dios es juicio de misericordia para los cristianos, ya que el último juicio, de ira, está reservado a los impíos.

Así, pues, en sus padecimientos por amor a Jesucristo el cristiano reconoce, en primer lugar, al diablo y a su tentarnos para que reneguemos de Cristo; después, la alegría de poder sufrir por Cristo; finalmente, el juicio de Dios sobre Su propia casa. Sabe que sufre "por el querer de Dios" (1 Pe 4, 19) y, en su entrar en comunión con la cruz de Cristo, advierte la gracia de Dios.

## Las tentaciones espirituales

Jesús rechazó la segunda tentación de Satanás con las palabras: "No tentarás al Señor tu Dios". Satanás había tentado a Jesús exigiéndole una confirmación visible de su filiación divina, es decir, requiriéndole a que no se diera por satisfecho con la palabra y la promesa de Dios, a que quisiera algo más que la mera fe. Pero Jesucristo repuso que esa exigencia era tentar a Dios, es decir, poner a prueba la fidelidad de Dios, la verdad de Dios, el amor de Dios o, en otros términos, imputar a Dios la infidelidad, la mentira, la falta de amor, en lugar de buscarlos en nosotros mismos. Toda tentación que ataque directamente a nuestra fe en la salvación, nos expone al peligro de tentar a Dios.

Las tentaciones espirituales, con las que el diablo combate a los cristianos, persiguen una doble finalidad: lograr que el creyente incida en el pecado del orgullo espiritual *(securitas)* o que se hunda en el pecado del desconsuelo *(desperatio)*. ambos, sin embargo, se reducen a *uno* solo: el de tentar a Dios.

*Securitas*

En el pecado del orgullo espiritual, el diablo nos tienta *engañándonos acerca de la seriedad de la ley y de la ira de Dios.* Invoca la misericordia divina para insinuarnos que Dios es un Dios misericordioso y no se tomará rigurosamente en serio nuestros pecados. Así despierta en nosotros el deseo de pecar, pues creemos contar con la misericordia divina y nos otorgamos de antemano el perdón de nuestros pecados. El diablo nos garantiza la gracia divina. Nosotros somos hijos de Dios, poseemos a Cristo y su cruz, somos la verdadera Iglesia; por consiguiente, nada malo puede ocurrirnos. Dios no tendrá en cuenta nuestro pecado. Lo que conduce a los demás a la perdición, no constituye ningún peligro para nosotros. La gracia nos confiere un derecho especial ante Dios. Pero así nos arriesgamos a cometer el pecado de dar por supuesta la gracia (Jud 4), puesto que nos decimos: "¿Dónde está el Dios que castiga?" (Mal 2, 17), y: "Declaramos bienaventurados a los soberbios; pues los impíos prosperan; aunque tientan a Dios, quedan impunes" (Mal 3, 15). Tales reflexiones desarrollan una singular negligencia espiritual con respecto a la oración y a la obediencia, de ellas brota la indiferencia hacia la palabra de Dios, y dan origen al acallamiento de la conciencia, al desprecio de la recta conciencia y al naufragio de la fe (1 Tm 1, 19), perseverando entonces el hombre en el pecado no perdonado y acumulando diariamente unos pecados sobre otros. Finalmente, el corazón se endurece y se obstina en el pecado, no teme ya a Dios y se siente seguro ante Él gracias a una piedad hipócrita (He 5, 3-9). Ahora ya no hay lugar para la penitencia, el hombre ya no puede obedecer. Este camino desemboca en la idolatría. El Dios clemente se ha convertido en un ídolo, al cual sirvo. Pero esto constituye una manifiesta tentación de Dios y provoca su cólera.

El origullo espiritual nace del desprecio a la ley y a la ira de Dios, tanto si creo que ateniéndome a la ley de Dios puedo vivir por mi única piedad particular (justicia de mis obras), como si me adjudico a mí mismo un derecho especial de pecar presuponiendo la gracia (nomismo y antinomismo). En ambos casos tiento a Dios, puesto que pongo a prueba la seriedad de su ira y le exijo, además de la palabra, un signo particular.

### *Desperatio*

A la tentación de la *securitas* corresponde la tentación de la *desperatio,* del desconsuelo *(acedia).* Ahora no se pone a prueba ni se ataca la ley y la ira de Dios, sino la gracia y la promesa divinas. Para lograrlo, Satanás despoja al creyente de toda la alegría que le proporcionaba la palabra de Dios, de *toda su experiencia de la bondad de Dios,* y, en su lugar, le llena el corazón con el terror del pasado, del presente y del futuro. De repente las culpas antiguas, largo tiempo olvidadas, surgen de nuevo ante mí como si hoy las hubiera cometido. Cobra mayor fuerza mi oposición a la palabra de Dios, se hace más viva mi desgana a obedecerla y toda la desolación de mi porvenir ante Dios anega mi corazón. *Dios nunca estuvo conmigo, Dios no está conmigo, Dios nunca va a perdonarme,* porque mis pecados son demasiado grandes para que me puedan ser perdonados. El espíritu del hombre se rebela, pues, contra la palabra de Dios. El hombre exige una experiencia definitiva, una prueba tangible de la misericordia de Dios. De lo contrario, en su insondable desespero, se niega a seguir escuchando la palabra de Dios. Y entonces su mismo desespero va a conducirle al pecado de la blasfemia o a la autodestrucción que culmina en el gesto supremo del suicidio, como Saúl y Judas. Pero el hombre que desespera de la gracia de Dios, también puede intentar crearse él mismo el signo que Dios le niega: por sus propios medios y a pesar de Dios, intentará hacerse santo aniquilándose por la práctica del ascetismo o, incluso, recurriendo a la magia.

Por ingratitud, por desobediencia y por desesperanza, el hombre se obstina contra la gracia de Dios. Satanás exige un signo que acredite su santidad. La promesa de Dios en Cristo

ya no le basta. "Y éste es el más duro combate y sufrimiento con que Dios a veces pone a prueba y ejercita a sus santos: suele llamársele *desertionem gratiae*, porque el corazón del hombre ya no siente sino que la gracia de Dios le ha abandonado y no quiere saber ya más de él... Pero el corazón humano es difícil de consolar cuando Dios Nuestro Señor nos somete a tan fuerte presión que se nos quiere salir el alma, se nos arrasan los ojos de lágrimas y la angustia nos cubre de sudor" (Lutero comentando Gn 35, 1).

Cuando, en esta tentación, Satanás opone la palabra de Dios en la ley a la palabra de Dios en Cristo, cuando se convierte en acusador y no permite que el hombre halle ningún consuelo, entonces nosotros hemos de saber:

1. Es el mismo diablo quien, en este caso, invoca la palabra de Dios.

2. No debemos discutir nunca con el diablo acerca de nuestros pecados; sólo con Cristo hemos de hablar de ellos.

3. Debemos objetar al diablo que Jesús llamó a sí, no a los santos, sino a los pecadores, y que nosotros, a pesar del diablo, preferimos *seguir siendo pecadores* para estar con Jesús que ser santos en compañía del diablo.

4. Debemos reconocer que, en esta tentación, la ira de Dios castiga y pone de manifiesto nuestro propio pecado, empezando por nuestra *ingratitud* por todo cuanto Dios ha hecho por nosotros: "No olvides lo que Dios ha hecho por tu salvación"; "El que me ofrece sacrificios de alabanza, ése me honra... a ése le mostraré yo la salvación de Dios" (Sal 50, 23); después, *nuestra desobediencia actual*, que ni quiere hacer penitencia por el pecado no perdonado ni quiere renunciar a su pecado predilecto (puesto que el pecado predilecto y no perdonado es, para el diablo, la mejor puerta de entrada en nuestro corazón); y, finalmente, nuestra *desesperanza*, como si nuestro pecado fuera demasiado grande para Dios, como si Cristo sólo hubiera padecido por nuestros pecados livianos y no por los grandes pecados del mundo entero, como si Dios no forjara ya vastos proyectos para mí, como si no me hubiera dispuesto una herencia en el cielo.

5. He de agradecer a Dios su juicio sobre mí, ya que con él me demuestra su inmenso amor.

6. Pero a la vez he de reconocer que es Satanás quien

me ha empujado a la suprema tentación que sufrió Cristo en la cruz, cuando clamó: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Ahora bien, el estallido de la ira de Dios marcó la hora de la reconciliación. Y así yo, cuando todo lo pierdo bajo la ira de Dios, oigo entonces aquellas palabras: "Te basta mi gracia: que en la flaqueza llega a su extremo mi poder" (2 Co 12, 9).

7. Finalmente, en mi agradecimiento por la tentación vencida, sé que no hay peor tentación que la ausencia de toda tentación.

## La tentación última

No es preciso que hablemos extensamente de cómo Satanás repite en los creyentes la tercera tentación a la que sometió a Jesús en el desierto. En este caso se trata de la descarada aparición de Satanás, que intenta separarnos consciente y definitivamente de Dios, prometiéndonos para ello todo el poder y toda la felicidad alcanzables en la tierra si nos postramos ante él y le adoramos. Pero así como las tentaciones espirituales no son experimentadas por todos los cristianos, porque sobrepasarían su capacidad, así también esta última tentación afecta tan sólo a unos pocos hombres. Cristo la sufrió y venció; pero, se puede afirmar que el Anticristo y los ἀντιχριστοι han sufrido necesariamente esta tentación y han sucumbido a ella. Allí donde conscientemente, por el espíritu o incluso por la sangre, se ha establecido un pacto con Satanás, allí ha hecho irrupción en el mundo el poder que la Escritura define como pecado temerario. Y para ese pecado, que pisotea y de nuevo crucifica al Hijo de Dios, que ultraja al Espíritu de la gracia (Hb 10, 26 y 6, 6), pecado mortal por cuya remisión no se debe rezar (1 Jn 5, 16 ss.), pecado contra el Espíritu Santo que no será perdonado (Mt 12, 31 ss.), para este pecado no hay penitencia posible. Pero quien ha experimentado y vencido esta tentación, ése ha triunfado, en ella, de todas las tentaciones.

## LA LUCHA LEGÍTIMA

Toda tentación es tentación de Jesucristo y todo triunfo es triunfo de Jesucristo. Toda tentación introduce al creyente en la más profunda soledad, en el total abandono de los hombres y de Dios. Pero, en esa soledad, encuentra a Jesucristo, Dios y hombre. La *sangre* de Cristo, el *ejemplo* de Cristo y la *plegaria* de Cristo son su ayuda y su fuerza. El Apocalipsis dice de los redimidos: "Le vencieron por la sangre del Cordero" (Ap 12, 11). El diablo ha sido vencido, no por el espíritu, sino por la sangre de Jesús. Por eso, en toda tentación, debemos volver nuestra mirada a esa sangre en la que se halla toda nuestra ayuda. A esto se añade la imagen de Jesucristo, que debemos contemplar en la hora de la tentación. "Considerad el fin del Señor" [1] (Sn 5, 11). Su paciencia en el sufrimiento hará morir la concupiscencia de nuestra carne, empequeñecerá el sufrimiento de nuestra carne, nos preservará de toda soberbia y nos consolará en la hora de la desolación. La plegaria de que Jesucristo habló a Pedro: "Simón, Simón, mira: Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo; pero yo he rogado por ti" (Lc 22, 31), sustituye a nuestra débil plegaria al Padre celestial, que no permite que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas.

Sin defensa alguna sufren los creyentes la hora de la tentación. Su amparo es Jesucristo. Y sólo cuando se comprende claramente que la tentación ha de abatirse sobre los hombres abandonados por Dios, se puede hablar al fin de la *lucha* de los cristianos de la que nos habla la Escritura. Desde el cielo, el Señor da a quien está sin defensa la *armadura celeste,* que es invisible a los ojos humanos, pero ante la que huye Sata-

1. Según la traducción de Lutero.

nás. El Señor nos arma con la *coraza* de Dios, nos pone en la mano el escudo de la fe, nos cubre la cabeza con el casco de la salvación, entrega a nuestra diestra la espada del espíritu. Es la vestimenta de Cristo, la vestimenta de su victoria, con la que Él viste a su comunidad combatiente.

El Espíritu nos enseña que el tiempo de las tentaciones no ha terminado aún, sino que a los suyos les espera todavía la más dura tentación. Pero también nos promete: "Porque has guardado la palabra de mi constancia, yo también te guardaré en la hora de la prueba que va a venir sobre el mundo entero, para probar a los habitantes de la tierra. Llegaré pronto" (Ap. 3, 10 s.), y: "Porque el Señor sabe arrancar de la tentación a los piadosos" (2 Pe 2, 9).

Así rezamos a nuestro Padre que está en los cielos tal como nos enseñó Jesucristo: "No nos induzcas en la tentación", sabiendo que nuestra oración será escuchada ya que toda tentación ha sido vencida *en Jesucristo* hasta la consumación de los tiempos. Decimos con el apóstol Santiago: "Bienaventurado el hombre que soporta la tentación, porque al quedar probado recibirá la corona de la vida que el Señor prometió a todos los que le aman" (Sn 1, 12). Y la promesa de Jesucristo nos afirma: "Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis angustias, y yo dispongo del reino en favor vuestro" (Lc 22, 28 ss.).

# EPÍLOGO

*Con la presente edición conjunta de* Creación y caída *y* Tentación *— esta última agotada durante largo tiempo — se prosigue la tarea de dar una forma externa unitaria a la publicación de las obras de Dietrich Bonhoeffer.* Creación y caída *fue preparada para la imprenta por el mismo Bonhoeffer; en cambio,* Tentación *ha sido revisada y publicada póstumamente. Bonhoeffer escribió estos dos comentarios bíblicos, no con el ánimo inicial de publicarlos, sino como cursos y conferencias profesadas ante estudiantes, candidatos, al sacerdocio y predicadores auxiliares. El primer manuscristo salió a la luz en un tiempo en que la formación de una conciencia teológica hacía urgente una toma de posición por parte de la Iglesia. El segundo surgió en una época en la que se traicionó la "formación de la conciencia teológica" a causa de las decisiones tomadas por la Iglesia. Ambos manuscritos responden a la idea de que el texto bíblico se ha de interpretar como el texto de la Iglesia actuante y militante en la actualidad. La interpretación teológica pretende ser, en este aspecto, una y otra vez pragmática, y en su pragmatismo radica su teología.*

Creación y caída *fue un ciclo de conferencias dado en la Universidad de Berlín, durante el semestre invernal de 1932-1933, bajo el título "Creación y pecado". En el breve prólogo que Bonhoeffer escribió entonces para el texto impreso dijo que el curso se publicaba "a petición de los oyentes". Emmanuel Hirsch había publicado, en 1931 un libro titulado:* Creación y pecado; *por esta razón hubo de cambiar Bonhoeffer el título de su curso en el momento de darlo a la imprenta. No obstante, nada cambió, al parecer, en cuanto al carácter académico del manuscrito. Su implicación en los sucesos de 1933 y el esfuerzo que le costó la preparación de un curso sobre cristología no le permitieron establecer un aparato crítico con las citas bíblicas y literarias. Ni siquiera consideró necesario un índice de materias. Los apuntes tomados por los estudiantes que asistieron*

*al curso (el manuscrito original no se ha encontrado todavía). demuestran que Bonhoeffer redactó de nuevo y únicamente para el texto impreso las dos páginas y media de la actual "Introducción". Por un lado, quería expresarse con mayor claridad aún acerca del carácter teológico-eclesiástico de su interpretación del Génesis; por otra parte, le interesaba intensificar el acento polémico-escatológico, seguramente en vista de las nacientes herejías.*

*En 1938, todo se había hecho "menos posible" y más pragmático en lo que respecta a la composición del comentario bíblico* Tentación. *Bonhoeffer trata esta cuestión de un modo sencillo y edificante, según categorías histórico-críticas. Su procedimiento resulta, en cambio, emocionante en lo que se refiere al tema y al modo de enfocarlo ante los amargos desengaños que en aquel año funesto sufrieron la Iglesia militante y sus dignatarios.* Tentación *fue un comentario sobre la Biblia destinado a llenar el tiempo libre de cuarenta y cinco jóvenes pastores, en situación ilegal, que, procedentes de los cinco primeros cursos de predicadores del seminario de Finkenwalde, se reunieron con su antiguo director en Zingst del 20 al 25 de junio de 1938 (no, como equivocadamente se indicó en las primeras ediciones, del 12 al 17 de abril de 1937). La revisión y ordenación póstuma de manuscrito conservado se ha limitado substancialmente a una complementación de subtítulos.*

*En cierto modo, estos dos tratados bíblicos representan el principio y el fin de un estilo hermenéutico, de inconfundible perfil, propio de Dietrich Bonhoeffer. Y esto confiere a la presente edición de ambos una mayor profundidad.*

EBERHARD BETHGE

# ÍNDICE

## ¿QUIÉN ES Y QUIÉN FUE JESUCRISTO?

## CREACIÓN Y CAÍDA



## TENTACIÓN